
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07078865 2









OBITUARY.

ARCHBISHOP MAKARIOS, METROPOLITAN OF MOSCOW.

A cable despatch from Moscow announces the sudden death of Archbishop Makarios, Metropolitan of Moscow. He was one of the most learned and distinguished of Russian ecclesiastics. Of humble parentage, by study and application he rose step by step to the exalted position he occupied at the time of his death. He was born on the 1st of October, 1816, in the little village of Sourkoff, in the government of Koursk. His father, Peter Boulgahoff, was the priest of the hamlet, and he called his son Michael. The boy was left an orphan when very young, his father having been frozen to death on an errand of mercy. Michael was a sickly youth and showed no capacity for learning. It is recorded that an almost fatal accident brought about a marvellous change in his life. In an effort to escape from the hands of some unruly schoolmates he fell and cut his head on a jagged rock. For several weeks his life was in danger. Recovery was slow, but as he became convalescent it is said that his whole physical and intellectual nature was altered. His general health improved, and from an idle dunce he was changed into a bright and eagerly inquiring student. The superstitious looked upon this in the light of a minor miracle, and Heliodorus, Bishop of Koursk, interested himself in the education of this remarkable lad. He sent him to the diocesan seminary at Koursk, and in 1837 he graduated and became a student at the Ecclesiastical Academy of Kieff. In the last year of his course he took monastic vows, preferring the life of a celibate, and entered holy orders. He threw off the mundane name of Michael Boulgakoff and was given the more spiritual appellation of Makarios—the blessed. Soon after he took the bachelor's degree in Russian church and civil history. Assisting the professor of history in the University of Kieff, his efficiency as a teacher was soon remarked, and he was, July 12, 1842, made a bachelor of sacred theology and transferred to the Ecclesiastical Academy at St. Petersburg. The same year he was made inspector of that academy, and the year following, for his special attainments in, and zeal for, theological studies, the Holy Synod nominated him to be an extraordinary professor of theology. His distinguished services attracted the special attention of the Czar and of the ecclesiastical authorities, and, December, 1850, he was made rector of St. Petersburg Ecclesiastical Academy. The following month he was consecrated to the episcopal office as vicar-bishop to the Bishop of Podolia, with the title of Bishop of Vinnitza. He remained, however, at the head of the academy until, in 1857, he became Bishop of Tamboff. In 1859 he was translated to the see of Kharkoff, which see, in 1862, was made archiepiscopal. In 1868 he became Archbishop of Lithuania and Vilna. In 1878 he succeeded Innocent as Metropolitan of Moscow. He was the author of a number of learned and valuable works. The first of these was his "History of the Academy of Kieff," published in 1843. In 1846 appeared his "History of Christianity in Russia up to the Times of St. Vladimir." The next year this was followed by his "Sketch of the History of the Russian Church Before the Tartar Invasion;" the same year also appeared his "Introduction to Orthodox Theology," which won for him his doctor's degree. In 1852 was published his "Orthodox Dogmatic Theology." In 1856 he brought out his "History of the Dissenting Sect Known as Old Believers," and in the following year appeared the first volume of his "History of the Russian Church," the tenth volume of which was completed only recently. He was a member of all the principal learned and scientific societies of Russia. Though he was a man of great culture he was illiberal, dogmatic and conservative. With all his might he protested against the emancipation of the serfs, glorying in government by despotism. His policy in regard to nihilism was to fight it with fire and sword. To the late and the present Czar he frequently rendered himself obnoxious, not hesitating to reproach them for their cowardice in their failure to crush and cut off the heads of the nihilistic conspiracy. His life was threatened often and, as it is related, attempted more than once by the terrorists.

This is cut out of the New York Herald of "Friday, June 23, 1882"

☆Estate of [illegible] [illegible] Chrystal

April 6 '09

Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, fils et Compe, rue Jacob, 56.

THÉOLOGIE
DOGMATIQUE ORTHODOXE

PAR

MACAIRE,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, ÉVÊQUE DE VINNITZA, RECTEUR DE L'ACADÉMIE ECCLÉSIASTIQUE DE SAINT-PÉTERSBOURG,

TRADUITE PAR UN RUSSE.

TOME PREMIER.

PARIS
LIBRAIRIE DE JOEL CHERBULIEZ,
10, RUE DE LA MONNAIE.
MÊME MAISON A GENÈVE.
1859.

THÉOLOGIE
DOGMATIQUE ORTHODOXE.

Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, fils et Compe, rue Jacob, 56.

THÉOLOGIE

DOGMATIQUE ORTHODOXE

PAR

MACAIRE,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, ÉVÊQUE DE VINNITZA, RECTEUR DE L'ACADÉMIE ECCLÉSIASTIQUE DE SAINT-PÉTERSBOURG,

TRADUITE PAR UN RUSSE.

TOME PREMIER.

PARIS

LIBRAIRIE DE JOEL CHERBULIEZ,

10, RUE DE LA MONNAIE.

MÊME MAISON A GENÈVE.

1859.

« Vous êtes édifiés sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, en Jésus-Christ, qui est lui-même la principale pierre de l'angle. »

(Eph., ii, 20.)

« Afin que vous sachiez comment vous devez vous conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et le soutien de la vérité. »

(I Tim., iii, 15.)

« Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit; mais éprouvez si les esprits sont de Dieu. »

(I Jean, iv, 1.)

Selon l'usage adopté par l'*Église orthodoxe*, les citations du texte des Saintes Écritures reproduites dans l'original de cet ouvrage, étaient imprimées en caractères italiques, et le traducteur s'était religieusement conformé à cette obligation dans son manuscrit; mais cette traduction, spécialement destinée aux étrangers, ayant été imprimée à Paris, l'imprimeur, dans l'intérêt de la belle impression du livre, et se conformant d'ailleurs en cela aux règles de la typographie française, a cru sans inconvénient de remplacer pour les citations du texte des Saintes Écritures les caractères italiques par des guillemets. Quoique le but d'établir entre ces citations et le texte la distinction obligatoire se trouvât rempli, l'auteur et le traducteur regardent comme un devoir, en signalant cette innovation, d'exprimer ici le regret qu'elle ait été apportée à leurs intentions.

INTRODUCTION.

Μέγιστον κτῆμά ἐστι τὸ τῶν δογμάτων μάθημα.

La plus grande des acquisitions, c'est la science des dogmes.

(SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch.*, IV, 2.)

§ 1. *Obligation de la Théologie dogmatique orthodoxe.*

La Théologie dogmatique orthodoxe, envisagée comme science, doit exposer les dogmes du christianisme dans un ordre systématique, avec toute la plénitude, toute la clarté, toute la solidité possible, et cela seulement dans l'esprit de l'Église orthodoxe (1).

§ 2. *Idée des dogmes chrétiens, comme objet de la Théologie dogmatique orthodoxe.*

Sous le nom de *dogmes chrétiens*, on comprend ces vérités révélées que l'Église enseigne aux hommes, comme étant les principes certains et invariables de la foi qui nous sauve. Tout dogme suppose, par conséquent, trois traits indispensables.

(1) Voir l'Introduction à la *Théologie dogmatique*, §§ 151, 152, 160, 162, 177 et 178.

1. Le dogme est une *vérité révélée* (*veritas revelata*) : c'est-à-dire qu'il se trouve dans l'Écriture sainte, ou dans la tradition sacrée, ou dans l'une et l'autre ; car il n'y a point d'autres sources pour la religion chrétienne, et une doctrine qui n'est pas renfermée dans ces sources ne peut être un dogme chrétien. C'est en ce sens-là que les vérités apportées sur la terre par notre Sauveur Jésus-Christ sont appelées *dogmes* (1), dans la parole même de Dieu, et que l'on rencontre chez les plus célèbres des anciens pasteurs de l'Église ces expressions : *dogmes divins* (2), *dogmes chrétiens* (3), *dogmes du Seigneur* (4), *dogmes évangéliques*, *dogmes apostoliques* (5) ; que même toute la doctrine chrétienne est désignée par eux sous le nom de *dogmes* (6), que les Évangélistes et les Apôtres sont appelés les *docteurs du dogme* (7), et les chrétiens orthodoxes les *gardiens du dogme* (8). Ce premier trait distingue le dogme chrétien de tous les dogmes, et en général de toutes les vérités qui n'appartien-

---

(1) Quand il est dit, par exemple, du Sauveur : qu'*Il a aboli par ses dogmes* (δόγμασι) *la loi* ancienne *chargée de préceptes* (Éph., II, 15), ou qu'*Il a effacé par ses dogmes* (δόγμασι) *la cédule qui s'élevait contre nous* (Col., II, 14), saint Chrysostome, Théodoret, saint Théophylacte et quelques autres docteurs, en expliquant ces passages, comprennent sous la dénomination de dogmes proprement la doctrine évangélique.

(2) Δόγματα θεῖα (*Theodoret*. Epist. ad Johan. Antioch.) ; — Θεοῦ. (Orig. *in Matth*., t. XII, n. 23 ; Clem. Alex. *Strom*., III, 2 ; VI, 15.)

(3) Τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ δόγματα. (Ignat. *ad Magnes*., XIII ; *Martyr*. *S. Justin*., n. IV ; Basil. *in Psalm*. XLIV, n. 4.)

(4) Σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ Κυρίου. (Ignat. *ad Ephes*., § 13.)

(5) Δόγματα τῶν εὐαγγελίων (Athanas. *in Matth*., serm. IX) ; ἀποστολικά. (Théodoret. *Histor. eccles*., 1, 2, 7.)

(6) ... τοὺς καθάπερ νόμισμα τὸ δόγμα τὸ θεῖον παραχαράττοντας περιενέγκατε. (Synes. *Epist*., V.) « Ordinavit eos et instruxit ad prædicationem *dog*« *matis* ac doctrinæ suæ. » (Lactant. *de Mort. persecut*., n. II. Conf. S. Basil. *Hexaem*., orat. VI.)

(7) Διδάσκαλοι τοῦ δόγματος. (Apud Origen. *Contra Cels*., lib. III.)

(8) Οἱ τοῦ δόγματος. (Apud Euseb. *Hist. eccles*., lib. VII, cap. 30.)

nent point au christianisme, savoir, des dogmes et des vérités de toute autre religion (1); des dogmes dans le sens philosophique (2), dans le sens politique (3), etc.; des vérités, qui, bien que chrétiennes, ne se trouvent point dans la révélation divine, comme la plupart des vérités historiques, par exemple, concernant la vie et les écrits de tel ou tel Père de l'Église; les vérités relatives au rite et au canon, fixant le service divin et la discipline. Toutes ces vérités, par cela seul qu'elles ne se trouvent point dans la révélation divine, ne peuvent, quelle que soit leur importance, être nommées des dogmes chrétiens.

2. Le dogme est une vérité *enseignée par l'Église*. En effet, quoique tous les dogmes chrétiens en général soient renfermés dans la révélation divine, il se peut que le fidèle, venant à les y puiser directement, ne comprenne pas tel ou tel d'entre eux, ou l'entende à contre-sens, ou même qu'en l'entendant comme il faut, il n'ait pas la ferme conviction que l'intelligence qu'il en a est tout à fait juste (4); au lieu que l'Église a été instituée par le Seigneur, entre autres, comme la dépositaire et l'interprète de sa révélation pour tout le monde, comme *la colonne et le soutien de la vérité* (I Tim., III, 14), et qu'à cet effet elle est gardée par le

---

(1) On dit, par exemple : δόγματα ἑλληνικά. (Sozom. *Hist. eccles.*, lib. V, cap. 16.)

(2) ..... «*De suis decretis, quæ philosophi vocant* dogmata.» (Cicer. *Quæst. acad.*, IV, 9.) Voilà pourquoi saint Isidore de Péluse nomme Socrate τῶν ἀττικῶν δογμάτων νομοθέτην. (Lib. I, epist. 2 *Ophelio Grammatico.*)

(3) Dans la sainte Écriture on appelle quelquefois *dogmes*, les *édits de César* ou de l'empereur (Luc., II, 1; Act., XVII, 17; Dan., II, 13); les *édits du roi* (Dan., VI, 8, 9, 15); et le mot ἐδογμάτισαν est employé soit en parlant de rois (Esth., III, 9), soit des assemblées du peuple faisant acte de pouvoir administratif. (II Macc., X, 8; XV, 36.)

(4) Voy. Introduction à la *Théologie orthodoxe*. A. M., § 127; Saint-Pétersbourg, 1847.

Saint-Esprit, de manière à ne pouvoir ni errer, ni tromper les hommes, ni se tromper elle-même (1). Ainsi, pour être pleinement persuadés que nous devons reconnaître comme des dogmes les vérités révélées connues, et les comprendre dans tel sens et non point dans tel autre, il nous faut nécessairement entendre ces vérités et leur définition exacte de la bouche même de l'Église de Christ, sans doute, de l'Église véritable, orthodoxe. C'est dans ce sens que déjà le concile apostolique de Jérusalem, qui représentait toute l'Église enseignante, employa le mot ἔδοξε (*il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous :* Act., xv, 28) au début de ses courtes décisions publiées plus tard pour servir de guide à tous les croyants, et que saint Luc donna à ces décisions le nom de dogmes ou d'ordonnances (δόγματα) *des Apôtres et des anciens qui étaient à Jérusalem.* (Act., xvi, 4.) C'est dans le même sens aussi que tous les conciles œcuméniques postérieurs, qui représentaient également toute l'Église enseignante, commencèrent leurs décisions, comme le concile apostolique, par le mot ἔδοξε (il a semblé bon), et donnèrent à ces décisions le nom de dogmes; par exemple : *dogme des cent soixante et dix Pères du sixième concile œcuménique, sur la double volonté et la double action dans Notre-Seigneur Jésus-Christ* (2). C'est enfin à cause de cela que, dans les écrits des anciens pasteurs, les dogmes chrétiens sont fréquemment appelés *dogmes de l'Église, paroles de l'Église* (3), et les chrétiens qui retiennent invariablement

---

(1) Voy. la *Lettre des patriarches de l'Église catholique d'Orient sur la foi orthodoxe*, art. 2 et 12, et l'Introduction citée, §§ 134-140.

(2) Voir le *Nomocanon* ou Livre des règles des saints Apôtres, des saints conciles, soit œcuméniques, soit provinciaux, et des saints Pères, premières pages.

(3) Δόγματα ἐκκλησιαστικά (Cyril. Alex. *In Amos.*, II, 7; VI, 2; Chrysost. *In Matth.*, XXI, 23); τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα (Gregor. Nyss., *contra Eunom.*,

les dogmes : *ecclésiastiques* ou *appartenant à l'Église* (1). Ce nouveau trait distingue les dogmes chrétiens des opinions particulières que les fidèles peuvent se former par eux-mêmes des vérités de la foi, en se fondant directement sur la révélation divine, et qui, fussent-elles tout à fait justes, ne seront pourtant à tout jamais que de simples opinions ou façons de penser, tant qu'elles ne seront pas fixées pour tous et enseignées par l'Église (2). Il distingue aussi ces mêmes dogmes chrétiens, en tant que *dogmes orthodoxes, sains* et *pieux* (3), dès dogmes non orthodoxes, ou, suivant l'expression des saints Pères, des *dogmes impies, dépravés* et *hérétiques*, professés par des Églises ou sociétés particulières qui se sont séparées de la vraie Église de Christ (4).

3. Le dogme est une vérité enseignée par l'Église comme *principe certain et invariable de la foi qui sauve*. Tel est le dernier trait essentiel du dogme chrétien, qui le distingue des autres vérités de la révélation chrétienne conservées et

---

orat. xii, in t. II, p. 815; Paris, 1638; Chrysost., *Homil.*, vi, in epist. ad Philip.); ἐκκλησιαστικοὶ λόγοι. (Orig. *in Matth.*, t. XI, n. 17; t. XII, n. 23.)

(1) Ἐκκλησιαστικοί (Gregor. Nyss. *Contra Eunom.*, orat. ii, in opp. t. II, p. 481 ed. Morel.); ἐκκλησιαζόμενοι (Epiphan. *Hæres.*, lxi, n. 4; οἱ ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας. (Origen. *Contra Cels.*, v, 61.)

(2) Dans ce sens-là, saint Chrysostome dit de lui-même : Ἐκεῖνο γὰρ ἔσχε παρατετερημένον, ὅτι πολλὰ τῶν λεγομένων παρ' ἡμῖν ἀγωνιστικῶς κηρύττεται, οὐ δογματικῶς. (*In Matth.*, xxi, 23; *in Coteler. Monum. eccles. gr.*, iii, 145.)

(3) Ὀρθὰ τῆς Ἐκκλησίας δόγματα (Cyril. Alex. *Defens. anathem.* x; Chrysost. *in Genes.*, homil. ii, n. 5); ὑγία (Origen. *in Joh.*, t. VI, n. 2; t. XX, n. 22); τῆς εὐσεβείας (Orig. *in Matth.*, t. XVII, n. 7; Cyril. Alex. *in Amos.*, vi, 2); εὐσεβῆ. (Cyril. *in Symbol. ad Monach.*)

(4) Τῆς ἀσεβείας δόγματα (Chrysost., t. VIII, serm. v, edit. Paris., p. 133); *impia in irreligiosa dogmata* (Iren. *Advers. Hæres.*, lib. ii, præf., n. 1); δόγματα μυσαρά (Theodoret. *in Jes. Nav.*, quæst. xvi); ἄθεα (*Euseb. in Ps.* lvii, 12); *pestifera et mortifera dogmata* (August. *de Civit. Dei*, xviii, 51, n. 1). Au viie décret du iiie conc. œcum., il est dit également : *Les dogmes détestables et dépravés de Nestorius.*

enseignées par l'Église. Les vérités de la révélation chrétienne, renfermées surtout dans les livres de l'Écriture sainte, sont de deux espèces : les vérités spéculatives ou de foi, qu'on doit s'approprier par l'assentiment de l'esprit, et les vérités pratiques ou d'action, qu'on doit s'approprier par la volonté et réaliser dans la vie. Les premières se subdivisent en deux classes ; les unes se rapportent à l'essence même de la religion chrétienne, en tant que rétablissement de l'alliance entre Dieu et l'homme; elles contiennent la doctrine qui a pour objet Dieu et son rapport avec le monde, et en particulier avec l'homme; elles déterminent à quoi nommément et de quelle manière l'homme doit croire pour faire son salut : ce sont ces vérités-là que l'Église enseigne comme étant les principes certains et invariables de la foi qui sauve. Les autres ne se rapportent pas directement à l'épreuve de la religion chrétienne. Elles contiennent ou des récits historiques sur la sainte Église de l'Ancien et en partie aussi du Nouveau Testament, sur les juges, les rois, les gouverneurs, les souverains pontifes du peuple de Dieu, sur les prophètes, les Apôtres et bien d'autres encore; ou des assertions particulières de divers personnages, des prophètes, des Apôtres, de notre Sauveur lui-même, sans nul rapport avec l'essence du christianisme (ainsi saint Jean, I, 42, 47; IV, 50; V, 8); ou des prédictions sur la destinée du peuple de Dieu, des autres peuples, des villes, etc. : tous ces points sont assurément dignes de notre foi, puisque la révélation les renferme; mais l'Église ne les enseigne point comme indispensables pour notre salut. Les vérités pratiques ou d'action se subdivisent également en deux classes, savoir, celles qui fixent ce que doit faire l'homme, comme être moral appelé à une nouvelle alliance de grâce avec Dieu : ce sont proprement les préceptes de la morale chrétienne; et

celles qui indiquent la manière dont le chrétien doit exprimer son rapport avec Dieu dans le culte extérieur et *se conduire dans la maison de Dieu* (I Tim., III, 15) : vérités rituelles ou canoniques, en bien petit nombre du reste dans les livres du Nouveau Testament. De toutes ces vérités révélées, ainsi divisées en quatre catégories, on n'appelle dogme, dans le sens rigoureux du mot, que celles de la première, c'est-à-dire les vérités qui se rapportent à l'essence même de la religion chrétienne, renferment la doctrine ayant pour objet Dieu et son rapport avec le monde et avec l'homme, et déterminent à quoi et comment le chrétien doit croire pour mériter son salut. Comme vérités de la foi, elles se distinguent de toutes les vérités (ou règles ou principes) d'action; et, comme principes de la foi qui sauve, elles se distinguent de toutes celles des vérités de la foi qui sont sans rapport direct avec l'essence de la religion chrétienne et le salut de l'homme.

L'Église n'applique le nom de *dogmes*, dans le sens rigoureux de cette expression, qu'aux vérités de la foi, pour les distinguer de toutes les vérités de la vie chrétienne : des vérités morales, rituelles et canoniques. On le voit par l'exemple des conciles œcuméniques, qui l'affectèrent exclusivement à leurs décisions en matière de foi, appliquant à leurs décisions en d'autres matières ceux de *canons* ou *règles* (1). On le voit aussi par les écrits des saints Pères : de Cyrille dans Alexandrie, par exemple, où nous lisons : « L'essence de la religion (ou du culte) consiste dans une connaissance exacte des dogmes de la piété et les bonnes œuvres : les dogmes sans les bonnes œuvres ne plaisent point à Dieu; il n'agrée même les œuvres que lorsqu'elles sont fondées

(1) Voy. le *Nomocanon* ou Livre des règles, etc.

sur les dogmes de la piété (1). » Ainsi, saint Grégoire de Nysse, d'après ces paroles du Sauveur aux Apôtres : *Allez donc enseigner* (μαθητεύσατε) *toutes les nations... à garder tout* (τηρεῖν πάντα) *ce que je vous ai confié* (Matt., XXVIII, 19-20), divise toute la doctrine en deux parties, l'une morale, l'autre dogmatique (εἰς ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς δογμάτων ἀκρίβειαν). Ainsi encore, selon saint Chrysostome, pour être chrétien, il faut aux dogmes de l'orthodoxie joindre une pieuse activité (2). On le voit enfin par nos livres d'office divin, où la qualification de *dogmatiques* (du mot δογματικόν) est donnée aux cantiques en l'honneur de la sainte mère de Dieu, qui contiennent la doctrine de la foi à sa virginité, à l'incarnation de Notre-Seigneur et à la réunion de deux natures en sa personne.

On ne donne le nom de *dogmes* qu'à celles des vérités révélées de la foi, qui, en se rapportant à l'essence même de la religion chrétienne, comme alliance renouvelée entre Dieu et l'homme, renferment proprement la doctrine ayant pour objet Dieu et son rapport avec le monde, avec l'homme surtout, et sont enseignées par l'Église comme étant les principes certains et invariables de la foi qui sauve. Pour preuve de cette idée, il suffira de citer : premièrement, les précis des dogmes orthodoxes, ou les symboles, qui ne contiennent en effet que les vérités ayant pour objet Dieu et son rapport avec le monde, avec l'homme en particulier, ainsi que l'explication que l'Église donne de ces symboles dans les catéchismes où nous trouvons précisément la même

---

(1) Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δυοῖν τούτων συνέστηκε, — δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας, καὶ πράξεων ἀγαθῶν. (*Catech.*, IV, n. 2.)

(2) Ὁ χριστιανισμὸς μετὰ τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολιτείαν ὑγιαίνουσαν ἀπαιτεῖ. (Chrysost. *in Johan.*, homil. XXVII.) Le saint Père répète la même chose, *In Genes.*, homil. II, n. 5, et homil. XIII, n. 4.

chose; secondement, ce fait incontestable, que, dès son principe, l'Église orthodoxe a constamment exclu de son sein, et par conséquent de la participation au salut éternel, tous les individus qui avaient l'audace de rejeter ou d'altérer ses dogmes (1); enfin la doctrine même de l'Église touchant la certitude et l'inviolabilité de ses dogmes : « Si quelqu'un, » disent les saints Pères du sixième concile œcuménique, « n'admet pas et ne garde pas les dogmes de la piété, qu'il n'y conforme pas sa façon de voir et sa prédication, mais qu'il s'avise de les combattre, qu'il soit anathème, selon la décision antérieure des saints et bienheureux Pères; qu'il soit exclu et repoussé, comme intrus, de la société des chrétiens. Car, conformément à ce qui a été statué précédemment, nous avons décidé de ne rien ajouter au dogme et de n'en rien retrancher, comme nous ne le pouvions en aucune manière. » (Déc. 1.) Cette inviolabilité et immutabilité des dogmes chrétiens repose sur ce qu'ils ont tous été révélés de Dieu même, et qu'ils nous sont enseignés par l'Église, institutrice divine et infaillible.

En conséquence, les dogmes chrétiens, à ne considérer que leur caractère distinctif, dans l'ordre des autres vérités révélées, peuvent se définir encore ainsi : ce sont des vérités qui entrent essentiellement dans le corps de la doctrine religieuse conservée et enseignée par l'Église chrétienne. « Et, par cette raison, la Théologie dogmatique orthodoxe ne sera point autre chose qu'une *exposition systématique de la doctrine de la foi orthodoxe*. Que si l'on considère en même temps le contenu des dogmes chrétiens, on peut les définir comme suit : « Ce sont des vérités (conservées et enseignées

---

(1) Voy. le mot *Hérésie*, — table alphabétique des matières, dressée à la fin de la dernière édition du *Livre des règles*, etc. (Saint-Pétersb., 1843.)

par l'Église) ayant pour objet Dieu et son rapport avec le monde, surtout avec l'homme; ou, ce qui est la même chose, Dieu en lui-même, et aussi comme Créateur, comme Providence et comme Sauveur. » En définitive, sous le nom de Théologie dogmatique orthodoxe, il faudra entendre *la science qui expose la doctrine de l'Église orthodoxe sur Dieu et ses œuvres*, ainsi qu'on définit d'ordinaire cette branche de la Théologie.

§ 3. *Origine et développement des dogmes dans l'Église : sources et modèles de la Théologie dogmatique orthodoxe.*

De l'idée que nous avons offerte des dogmes chrétiens, ressort naturellement la divinité de leur origine à tous. Ainsi personne n'a le droit d'en augmenter ou d'en diminuer le nombre, ni de les changer ou de les altérer en quoi que ce soit : tout ce qu'il a plu à Dieu d'en révéler au commencement doit être maintenu tant que subsistera le christianisme. Cependant, quoique invariables dans la révélation même, soit pour leur nombre, soit pour leur nature, les dogmes de la foi doivent être développés dans l'Église, comme ils le sont, en effet, par rapport aux croyants.

Du moment même où les hommes commencèrent à s'approprier les dogmes enseignés dans la révélation et à les faire descendre au niveau de leurs conceptions individuelles, ces vérités saintes durent se représenter diversement aux différents individus (il en est ainsi de toute vérité qui devient la propriété de la pensée humaine); il dut inévitablement se manifester, et il se manifesta, en effet, diverses opinions, divers doutes à l'endroit des dogmes, même différentes altérations de ces dogmes, ou des hérésies volontaires et involontaires. Pour préserver les fidèles de tant d'incertitudes, pour leur montrer à quoi et de quelle manière ils

devaient croire, appuyés sur la révélation, l'Église leur proposa dès le principe, suivant la tradition des saints Apôtres eux-mêmes, des modèles abrégés ou des symboles de foi (1). Là, en peu de mots, étaient exposés dans leur ensemble tous les dogmes fondamentaux du christianisme, et chaque article avait une double portée : d'un côté, il montrait la vérité de la révélation, que les fidèles devaient admettre comme dogme de foi; et, de l'autre, il les préservait de telle hérésie contre laquelle il était dirigé (2). Il en fut ainsi pendant les trois premiers siècles du christianisme. Il n'y avait pas alors dans l'Église un symbole unique; il y en avait plusieurs, identiques pour l'esprit, mais différents quant à la lettre (3); ils renfermaient, presque tous, certaines particularités, dirigées contre telle ou telle erreur qui avait surgi dans les lieux où ils étaient en usage (4). L'un de ces symboles est

---

(1) Pour les différentes significations du mot *symbole* (σύμβολον) et pour l'origine des symboles dans l'Église chrétienne, voir l'*Hist. biblique* de Philarète, métrop. de Moscou, 599 à 601, 9e éd., et dans Switzer, *Thesaurus Eccles.*, le mot *symbole* : σύμβολον.

(2) Ainsi, par exemple, ces paroles des anciens symboles : « Je crois au..... *tout-puissant*, *créateur du ciel et de la terre*, » prémunissaient les orthodoxes contre l'erreur des Simoniens et des Ménandriens, hérétiques qui parurent déjà du temps des Apôtres, et qui enseignaient que le monde fut créé non par Dieu, mais par les anges. La doctrine des mêmes symboles sur la *conception* de Jésus-Christ par l'*Esprit-Saint* et sa naissance *de la vierge Marie*, les garantissait des erreurs d'autres hérétiques du temps : des Cérinthiens et des Ébionites, qui enseignaient que Jésus-Christ avait été conçu et était né comme les autres hommes, et qu'il était véritablement le fils de Joseph et de Marie.

(3) On connait jusqu'à ce jour les anciens symboles des églises de Jérusalem, de Césarée, d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome et d'Aquilée. Ils se trouvent aussi dans les écrits des docteurs particuliers de l'époque : Irénée, Tertullien, Cyprien, Grégoire le Thaumaturge, et dans les Constitutions apostoliques. Ils diffèrent en étendue, ainsi que dans certains termes, et dans l'ordre d'exposition de quelques articles. Voir les symboles mêmes chez Bingham, *Orig. Eccles.*, lib x, cap. 3 et 4.

(4) Par exemple, dans le symbole de l'Église d'Aquilée, à ces paroles : *Je crois en Dieu*, *Père tout-puissant*, sont ajoutées celles-ci : *invisible et impassible*

resté jusqu'à présent en grande considération dans l'Église orthodoxe : c'est celui de saint Grégoire le Thaumaturge, qui expose, contre Sabellius et Paul de Samosate, la doctrine des attributs et de l'égalité parfaite de chacune des personnes de la très-sainte Trinité (1).

A partir du quatrième siècle, lors de l'apparition des hérésies funestes d'Arius, puis de Macédonius, et quand les hérétiques eurent commencé à faire abus des mots employés jusque-là pour exprimer les vérités de la foi, et à publier leurs propres symboles à l'exemple des orthodoxes; alors l'Église se vit dans la nécessité, non-seulement de rédiger et de publier, pour servir de règle à tous les fidèles, un sym-

---

(*invisibilem et impassibilem*). C'est proprement contre les Sabelliens et les Patripatiens. « Il faut savoir, » dit Rufin, qui appartenait lui-même à cette église d'Aquilée, « que ces deux mots ne se trouvent pas dans le symbole de l'Église de Rome, et sont ajoutés chez nous contre l'hérésie des Sabelliens, connue sous le nom d'hérésie des Patripatiens, enseignant que le Père (*Pater*) lui-même est né de la Vierge, qu'Il est devenu visible et qu'Il a souffert (*passus est*) dans la chair. Ce fut apparemment en réfutation de cette erreur que nos aïeux ajoutèrent ces mots, c'est-à-dire qu'ils nommèrent le Père, *invisibile et impassibile.* » (Rufin. *in Expos. symboli.*) Ce fut sans doute aussi ce qui fit insérer par la suite, dans quelques anciens symboles, les articles de *la descente de Jésus-Christ aux enfers* et de *la communion des saints*, bien que nous ignorions l'époque de leur insertion. (Apud Bingham, op. cit., lib. x, cap. 8, § 7.)

(1) Nous ne disons rien ici du *symbole* dit *apostolique*, qui fut en usage pendant les trois premiers siècles, surtout dans l'Église romaine, et qui jusqu'à ce jour jouit d'une haute estime en Occident; nous n'en disons rien, parce que l'Eglise orthodoxe d'Orient n'employa ce symbole, ni dans les trois premiers siècles, où elle en avait d'autres, ni à aucune époque postérieure; que, par conséquent, elle ne le considéra jamais dans un sens rigoureux comme un symbole *apostolique*, et ne le préféra jamais aux autres anciens symboles de la foi, qui tous, suivant la tradition, pouvaient également tirer leur origine des Apôtres, sinon pour la lettre, au moins pour l'esprit et le contenu. (*Hist. Bibl.* de Philarète, métrop. de Mosc., p. 600, 4ᵉ éd.) Ἡμεῖς, οὔτε ἔχομεν, οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν Ἀποστόλων : telle fut, au concile de Florence, la réponse des représentants de l'Église orthodoxe aux Latins, qui, en montrant leur symbole, disaient qu'il provenait des Apôtres eux-mêmes. (*Concil. Florent.*, sect. vi, cap. 6.)

bole bien déterminé, invariable même quant à la lettre, mais aussi de fixer le sens des termes sacrés, et en général la langue théologique de l'Église (1). Tel fut le symbole qui, composé au premier concile œcuménique, puis complété dans le deuxième, dit de Nicée et Constantinople, devint, par les décrets du troisième concile œcuménique et des suivants, un modèle invariable de foi pour tout le monde chrétien et pour tous les siècles (2). Ce symbole contient la même doc-

(1) Il est pourtant à remarquer que la formation de la langue théologique de l'Église commença en partie même avant le concile œcuménique de Nicée : dans quelques conciles provinciaux, comme celui d'Antioche contre Paul de Samosate, lequel inséra dans son symbole le mot *consubstantiel*, ὁμοούσιος, et dans les écrits de certains docteurs, Denys d'Alexandrie, par exemple, qui emploie le même mot (*in Epist. ad Dionys. Roman.*), et Théophile d'Antioche, chez qui nous trouvons pour la première fois le mot *Trinité*, Τριάς (*Ad Autolic.*, II, n. 15); qu'elle se continua même après le concile de Nicée, à mesure que paraissaient de nouvelles hérésies, contre lesquelles il importa de fixer avec plus de précision la doctrine orthodoxe, et d'établir par conséquent plus exactement la valeur des expressions mêmes. Les principaux mots dont se composa ainsi la langue théologique de l'Église, et qui ont un sens rigoureusement fixé, sont, dans l'exposition de la doctrine sur Dieu, qu'il est *unique dans la Trinité*, unique par *essence*, triple en *personnes* ou *hypostases;* que l'attribut personnel du Père, c'est de *n'être pas né;* celui du Fils, d'*être né du Père;* celui du Saint-Esprit, de *procéder du Père;* — dans l'exposition de la doctrine concernant le Christ notre Sauveur : qu'Il *s'est incarné* ou *fait homme;* qu'en lui il n'y a qu'une *personne*, mais qu'il y a *deux natures*, la nature divine et la nature humaine, réunies, *sans fusion*, *invariablement*, *indivisiblement*, *inséparablement*, etc.

(2) III[e] concile œcum., déc. 7; VI[e] œcum., déc. 1 et 2. L'opinion sur ce point du concile de Chalcédoine, IV[e] œcum. Voir Labbey, *Concil.*, t. IV, p. 567; quant à la décision du concile de Constantinople (en 867), qui passa longtemps en Orient pour le VIII[e] œcum., voir : *Lect. du dim.*, IV[e] année, p. 400. — Comp. *Introd. à la Théol.*, etc., p. 565-570, Saint-Pétersb., 1847. Depuis le deuxième et surtout le troisième concile œcuménique, on commença à veiller rigoureusement à ce qu'il ne s'employât, pour exprimer les vérités fondamentales de la foi, que des termes consacrés par l'Église et jamais des expressions arbitraires; et le VI[e] concile œcuménique, après avoir examiné l'affaire des ci-devant patriarches de Constantinople, Serge, Pyrre et Paul, et de quelques autres qui pensaient comme eux, les accusa particulièrement d'avoir introduit dans la langue théologique de nouvelles expressions contraires à la foi orthodoxe (vide apud Labbeum, *Concil.*, t. VI, p. 610-611), et confirma de nouveau

trine que les symboles antérieurs, avec cette différence pourtant, que certains articles de la foi y sont exposés avec plus de précision et de détails contre de nouvelles hérésies, particulièrement l'article concernant la divinité de la seconde personne de la sainte Trinité, contre Arius, Photius et Apollinaire, et l'article sur la divinité de la troisième personne, contre Macédonius (1).

Le siècle suivant vit paraître l'hérésie des Monophysites, et le quatrième concile œcuménique (an 451) rédigea, *sur les deux natures réunies dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, une profession de foi qui n'est qu'une explication plus précise du sens énoncé dans le troisième article du symbole de Nicée et Constantinople (2). A la même époque à peu près parut le symbole dit d'Athanase, qui, outre la doctrine de la sainte Trinité, renferme l'exposition la plus exacte de celle de l'union des deux natures en Notre-Seigneur Jésus-Christ : ce symbole, bien que non rédigé en concile œcuménique, est admis néanmoins par toute l'Église et fort estimé. Ensuite parut l'hérésie des Monothélites, et le

---

l'obligation, non-seulement de ne prendre les dogmes des saints Pères que dans le sens adopté par eux, mais encore de ne les exprimer que dans les mêmes termes qu'eux, et de ne rien introduire de nouveau. (Apud Labb., *ibid.*, p. 1028.)

(1) Il est à remarquer qu'en exposant plus en détail le symbole du Ier concile œcuménique, les Pères du IIe s'appliquèrent à faire surtout usage, dans ce travail, des mots et des phrases de l'Écriture sainte, et que les quatre derniers articles qui ne se trouvaient pas dans le symbole du concile de Nicée, ils les tirèrent d'anciens symboles en usage dans l'Église antérieurement à celui de Nicée.

(2) Nous ne pouvons passer ici sous silence quelque chose de fort important pour nous dans le cas actuel, savoir, l'apostrophe (προσφωνητικός) de ce concile œcuménique à l'empereur Marcien. Là, les Pères exposent en détail que le développement graduel des dogmes dans l'Église est indispensable, surtout quand surgissent des hérésies ; que l'Église est toujours en droit de le donner, et que, dans ce cas, en développant les dogmes, elle n'y ajoute rien de nouveau. (Apud Labb., *Concil.*, t. IV, p. 819-828.)

sixième concile œcuménique (en 681) statua, sur *les deux volontés et les deux actions en Notre-Seigneur*, une nouvelle profession de foi, qui peut être envisagée comme un développement de celle de Chalcédoine. Vint enfin l'hérésie des Iconoclastes, et le septième concile œcuménique (en 787) dressa le statut de foi relatif à l'adoration des images. Toutes ces décisions, en matière de foi, du quatrième, du sixième et du septième concile œcuménique, forment le complément nécessaire du symbole de Nicée et Constantinople, bien qu'elles n'y aient pas été introduites en vertu des décisions de ces mêmes conciles sur l'inviolabilité et l'immutabilité de ce symbole.

Outre les principaux dogmes insérés dès le commencement dans les symboles de la foi, et développés dans les conciles œcuméniques, il y en eut d'autres qui, à la même époque, et à l'occasion de nouvelles hérésies, furent développés dans des conciles provinciaux, et confirmés plus tard par le sixième concile œcuménique, *in Trullo;* tels furent : le dogme du péché originel, celui de la grâce, celui de la nécessité du baptême pour les enfants (déc. 123-130 du concile de Carthage), et celui du sacrement de la confirmation ou de l'onction du chrême (concile de Laodicée, déc. 48); ces mêmes dogmes furent également confirmés par les saints Pères dans leurs nombreux écrits particuliers, dont plusieurs, fort estimables, sont cités avec approbation dans ce même concile *in Trullo* (1). (Déc. 2.) Ainsi s'accomplit la seconde, la plus importante période de l'explication et du dé

(1) Tous les symboles des conciles tant œcuméniques que provinciaux, comme leurs décisions en matière de foi, et celles des saints Pères nommés par le concile *in Trullo*, sont renfermés dans le *Nomocanon* ou Livre des règles des saints Apôtres, des saints conciles œcuméniques et provinciaux et des saints Pères, publié à Saint-Pétersbourg en 1839 et 1843.

veloppement des dogmes chrétiens dans l'Église : la plus importante déjà, parce qu'ici les dogmes furent développés et fixés dans des conciles œcuméniques infaillibles; puis, parce qu'on y détermina les dogmes fondamentaux qui renferment ou d'où dérivent tous les autres; qu'on y confirma définitivement, pour tous les siècles, un seule modèle de foi, invariable, comme fondement de toute la Théologie dogmatique; qu'on y fixa même et régla avec exactitude la langue théologique de l'Église. C'est pour cela que la sainte Église orthodoxe d'Orient confesse clairement ce qui suit : « Nos dogmes et la doctrine de notre Église d'Orient ont été d'ancienne date examinés, légalement et pieusement fixés et confirmés par les saints conciles œcuméniques; il est défendu d'y rien ajouter ou d'en rien retrancher. Aussi ceux qui désirent s'entendre avec nous sur les dogmes divins de la foi orthodoxe doivent-ils se soumettre et se conformer, en toute simplicité de cœur et docilité, sans examen ni curiosité, à tout ce qui a été fixé et établi par l'ancienne tradition des saints Pères, et confirmé par les saints conciles œcuméniques, depuis le temps des Apôtres et de leurs successeurs les Pères inspirés de notre Église (1). »

Ce n'est pas à dire néanmoins que la cessation des conciles œcuméniques ait mis fin au développement des dogmes dans l'Église orthodoxe. Non, ce développement n'a pas cessé; parce qu'il n'y a pas eu de terme aux erreurs ni aux hérésies. Les principales de ces erreurs, ce furent d'abord celles de l'Église romaine, qui la séparèrent de l'Église œcuménique : l'Orient orthodoxe rassembla plus d'une fois contre elles des conciles, et rédigea à ce sujet des exposés de foi fort

---

(1) Voir *Lettre des Patriarches de l'Orient sur la foi orthodoxe*, au commencement.

exacts; ensuite, les erreurs des protestants dans leurs différentes sectes, qui souvent aussi, dans la même Église, furent l'objet de l'examen des pasteurs réunis en conciles, et auxquels ces derniers opposèrent en même temps des décisions de foi explicites, pour sauvegarder la pureté de l'orthodoxie. C'est ainsi que se formulèrent, dans l'Église d'Orient, deux professions de foi très-circonstanciées, dans lesquelles celles des anciens conciles œcuméniques sont développées en détail contre les erreurs et les hérésies survenues par la suite. Nous voulons parler de la *Profession de foi orthodoxe de l'Église catholique et apostolique d'Orient*, et de la *Lettre des Patriarches de l'Église catholique orthodoxe sur la foi orthodoxe* (1). D'après ces deux professions de foi, la première surtout, on composa aussi depuis aux mêmes fins, tant en Russie que dans l'Orient orthodoxe, des Exposés de la foi ou Catéchismes, parmi lesquels nous comptons en première ligne *le Grand Catéchisme chrétien de l'Église catholique orthodoxe d'Orient*, revu et approuvé par le saint synode dirigeant. On ne peut assurer que le développement des dogmes chrétiens ait cessé même alors : il ne cessera pas tant que dureront les erreurs contre les dogmes, tant que se maintiendra, par conséquent, la nécessité où se trouve l'Église de fixer et d'expliquer ses dogmes pour garantir l'orthodoxie de nouvelles erreurs (2).

---

(1) Pour plus de détails sur ces livres, voir l'Introduction à la *Théologie orthodoxe*, § 149.

(2) On peut voir par là ce qu'il faut penser des reproches adressés par les écrivains de Rome à l'Église orthodoxe de l'Orient. Cette Église, à les entendre, s'est condamnée à l'immobilité et tuée en quelque façon, parce qu'elle se tient rigoureusement et d'une manière exclusive aux sept anciens conciles œcuméniques, et qu'elle repousse l'organe vivant que l'Église, cette institutrice infaillible, lui présente dans la personne du Pape. Oui, l'Église orthodoxe s'appuie en effet d'une manière ferme et inébranlable sur les sept conciles

Que dire en général du sens de ce développement ou de cette explication des dogmes dans l'Église? Ce n'est point une augmentation du nombre de ces dogmes, nullement : il y en a aujourd'hui, dans l'Église orthodoxe, autant qu'il en a été révélé au commencement par Dieu lui-même. Ce n'est pas non plus un changement des dogmes que l'église orthodoxe conserve et enseigne jusqu'à ce jour dans toute leur pureté et immutabilité. Tout ce développement n'est, à proprement parler, qu'une définition plus juste, qu'une explication plus précise de ces dogmes invariables en leur essence, composé graduellement dans le cours des siècles, à raison des différentes erreurs et hérésies qui ont surgi et ne cessent d'exister dans le sein du christianisme (1). Et par qui s'est

---

œcuméniques, comme sur les sept colonnes sur lesquelles la sagesse divine a bâti sa demeure (Prov., IX, 1); l'Église orthodoxe n'a jamais altéré ni rejeté un seul des dogmes confirmés par les conciles œcuméniques, et n'en a jamais admis un seul qui fût inconnu à l'ancienne Église œcuménique : voilà pourquoi elle s'appelle *orthodoxe*. Mais, en même temps, elle eut toujours et elle a encore aujourd'hui un organe vivant pour exprimer sa doctrine infaillible : c'est la voix de tous ses pasteurs, ce sont leurs conciles. Bien plus, se conformant toujours en tout point aux sept conciles œcuméniques et aux anciens saints Pères, elle ne cessa en aucun temps d'exposer avec plus de détail, à l'occasion des nouvelles hérésies et des nouvelles erreurs qui venaient à paraître, ses dogmes immuables, pour servir de règle aux orthodoxes ; ainsi en usa-t-elle d'abord contre les erreurs de l'Église romaine, et plus tard contre celles des protestants. L'Église orthodoxe de l'Orient vit donc, et agit jusqu'à ce jour, précisément de la même manière que faisait l'ancienne Église œcuménique, au moment où s'en sépara le patriarcat romain.

(1) Voy. plus haut, p. 14, note 2. Un des écrivains ecclésiastiques du cinquième siècle, Vincent de Lerins, écrivait aussi fort judicieusement à ce sujet : « Forsitan dicet aliquis : Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere « *profectus* sit ille fidei, *non permutatio*. Siquidem ad profectum pertinet, ut « in semetipsum unaquæque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur, oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis « quam *totius Ecclesiæ*, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia,

opéré et s'opère encore ce développement des dogmes? Par l'Église, dans laquelle habite constamment le Saint-Esprit, qui la préserve de toute erreur. Comment s'opère-t-il? Uniquement sur la base de la révélation divine, c'est-à-dire sur la sainte Écriture et la tradition sacrée, dans lesquelles ces dogmes sont enseignés de Dieu depuis le commencement.

Ainsi, en développant les dogmes, on n'insère rien de nouveau dans le corps de la doctrine chrétienne : seulement, à l'occasion des hérésies, on définit, on explique avec plus de précision, pour les fidèles orthodoxes, les mêmes points qu'ils confessaient déjà auparavant sur la foi de la révélation, bien que d'une manière moins explicite. Et, par conséquent, le développement des dogmes par l'Église mérite aussi bien tous nos respects que les dogmes eux-mêmes : car le développement, comme les dogmes, est fondé sur la révélation de Dieu; le développement, aussi bien que les dogmes, est consciencieusement déduit de cette même révélation par la sainte Église, qui est une institutrice infaillible.

De tout ce qui vient d'être dit de l'origine et du développement des dogmes, nous devons tirer les conclusions suivantes :

1. L'unique *source* de la Théologie dogmatique orthodoxe, c'est la révélation divine, c'est-à-dire la sainte Écriture et la tradition sacrée.

2. Le *fondement* immuable de cette Théologie, c'est *le symbole de Nicée et Constantinople*, qui a remplacé tous les symboles antérieurs, et qui est reçu par l'Église œcuménique comme la règle immuable de la foi pour tous les siè-

---

« sapientia... *Fas est* etenim, ut *prisca* illa cœlestis philosophiæ *dogmata* pro« cessu temporis *excurentur, limentur, poliantur;* sed *nefas est,* ut *commutentur... Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant, necesse* « *est, plenitudinem, integritatem, proprietatem.* » (*Commonit.*, 1, cap. 38.).

cles, et avec ce symbole, à titre de complément, toutes *les décisions en matière de foi*, *et des saints conciles, tant provinciaux qu'œcuméniques, et des saints Pères* de l'Église cités par le concile *in Trullo*; de même que *le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge*, et celui qui est connu sous le nom d'*Athanase d'Alexandrie*, deux symboles admis et vénérés par toute l'Église (1).

3. Le guide à suivre constamment, en exposant en détail les dogmes dans la Théologie dogmatique orthodoxe, c'est : 1° la *Profession de foi orthodoxe de l'Église catholique et apostolique d'Orient; 2° la lettre des Patriarches d'Orient sur la foi orthodoxe;* 3° *le grand catéchisme chrétien de l'Église catholique d'Orient*, le premier et le dernier de ces écrits, notamment dans celles de leurs parties qui contiennent des éclaircissements sur le symbole de la foi (2).

---

(1) On désignait anciennement le symbole sous différentes dénominations, pour marquer sa haute importance. On l'appelait : la *vérité*, ἀλήθεια (Iren. *Adv. Hæres.*, lib. 1, cap. 9, n. 5; cap. 10, n. 2), et la *règle de la vérité*, κάνων τῆς ἀληθείας (*ibid.*, lib. 1, c. 9, n. 4); la *foi*, πίστις (ibid., lib. III, cap. 1, n. 14), la *foi catholique* (August. *de Fide et Symbolo*, cap. 1), la *règle de la foi* (Tertull. *Adv. Prax.*, cap. 2; August. *Serm.* CCXIII *in Tradit. symboli*), la *loi de la foi* (Tertull. *de Velandis virginibus*, cap. 1), le *fondement de la foi catholique* (Augustin. *Serm. de Symbolo ad catechumen.*, cap. 1); la *doctrine apostolique*, (Iren. *Adv. Hæres.*, lib. III, c. 24; lib. IV, cap. 33), la *foi de l'Église*, διδασκαλία καθολική (*Constit. Apost.*, lib. VI, cap. 14); le *canon* ou la *règle de l'Église* (Iren. *Adv. Hær.*, lib. III, cap. 24), l'*antique système de l'Église pour le monde entier* (Origen. *de Princip.*, lib. IV, cap. 9); *l'Ancien système de l'Église du monde entier* : τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἐκκλησίας σύστημα κατὰ πάντος τοῦ κόσμου. (Iren. *Adv. Hær.*, lib. IV, cap. 33.) Cette dernière dénomination du symbole est surtout bien significative pour la science ou système de la Théologie dogmatique orthodoxe.

(2) Quant aux autres *expositions de la foi*, où l'on peut puiser également la doctrine symbolique de l'Église orthodoxe, et dont on peut se servir par conséquent dans la Théologie dogmatique orthodoxe, voir l'Introduction à la *Théol. orth.*, A. M., § 149.

§ 4. *Différentes divisions des dogmes, et sens de ces divisions dans la Théologie dogmatique orthodoxe.*

Pour la divisibilité de l'idée des dogmes, on a coutume de les envisager de différents côtés, d'où l'on en déduit différentes divisions, qui cependant ne sauraient être toutes admises dans la Théologie dogmatique orthodoxe.

1. En considérant les dogmes par rapport à leurs conditions essentielles, on les divise en dogmes *bibliques*, en tant qu'ils sont contenus dans la Bible ou en général dans la révélation, et en dogmes *ecclésiastiques*, en tant qu'ils sont prêchés par l'Église : mais c'est là une fausse division. En effet, il n'existe proprement aucun dogme ecclésiastique qui se puisse distinguer des dogmes bibliques; du moins, il n'en existe aucun de ce genre dans l'Église orthodoxe : elle conserve, avec le plus grand soin et la ponctualité la plus scrupuleuse, les dogmes renfermés dans la révélation; elle se borne à les déterminer et à les expliquer pour ses enfants, en leur montrant en quoi et comment ils doivent croire sur le fondement de la divine parole. Quant aux dogmes qui n'ont pas la révélation pour base, ou qui la contredisent, ils ne peuvent se trouver que dans des Églises ou sociétés non orthodoxes : tel est, par exemple, celui de l'Église romaine sur la suprématie et l'infaillibilité du Pape.

2. En envisageant les dogmes sous le rapport de leur développement, on les distingue en *développés* (*explicata*) et *non développés*. Cette division se fonde sur la nature même de la chose ; car il existe en réalité dans l'Église des dogmes déterminés même dans leurs détails : tels sont le dogme de la sainte Trinité et celui de la réunion de deux natures en Jésus-Christ, qui, ayant été plus d'une fois altérés

par les hérétiques, furent fixés et précisés dans les conciles généraux; — et il y en a aussi qui n'ont pas la même précision de détails : par exemple, le dogme du jugement particulier et celui de la chute des mauvais anges. L'Église enseigne qu'après la mort de chaque homme, il s'exerce sur lui un jugement particulier; mais quand, où, de quelle manière cela se fait-il? c'est ce qu'elle n'annonce pas clairement. Elle enseigne également que les mauvais anges étaient bons dans le principe, et qu'ils sont tombés par leur propre faute; mais quand et comment eut lieu cette chute? quel fut le nombre des anges? c'est ce qu'elle ne détermine pas exactement. Il faut se rappeler cette division, même dans la Théologie dogmatique orthodoxe; elle y donnera lieu à ce qu'on nomme des *opinions*. Tout ce que l'Église orthodoxe enseigne d'une manière précise, à l'endroit d'un dogme connu, la dogmatique doit l'adopter avec une soumission absolue et invariablement; quant aux points que cette Église ne détermine pas relativement à ce même dogme, le théologien, ou tout autre chrétien, peut avoir là-dessus ses opinions personnelles : pourvu toutefois qu'elles s'accordent avec l'essence du dogme fixé par l'Église, avec tous les autres dogmes, en général avec toute sa doctrine, et qu'elles reposent, ne fût-ce qu'en partie, sur la révélation; cette autorité des opinions, dans le domaine de la Théologie orthodoxe, est consacrée par l'exemple des saints Pères. Remarquons-le cependant, ce n'est que relativement que certains dogmes peuvent être dits *développés*, et les autres *non développés :* en effet, comme il n'existe pas de dogmes que l'Église ait laissés tout à fait sans développement ou explication (il n'en est pas un seul sur lequel elle ne donne quelque enseignement suffisamment clair), il n'en existe point non plus qu'elle explique, développe, jusque dans les moindres détails : ainsi

chaque dogme (même celui de la sainte Trinité) pourra toujours fournir matière à telle question à laquelle nous ne trouverons point de réponse dans la doctrine positive de l'Église; il faudra donc alors se contenter d'opinions particulières, de ses opinions à soi, ou de celles des anciennes célébrités pastorales de l'Église.

3. L'examen des dogmes, dans leurs rapports entre eux, crée une nouvelle division de ces dogmes : on a, d'un côté, les dogmes *généraux* et *fondamentaux*, autrement dits *articles* de foi (ἄρθρα τῆς πίστεως), dont chacun renferme en soi quelques autres dogmes, ou du moins, leur sert en quelque sorte de fondement; et, d'un autre côté, les dogmes (δόγματα τῆς πίστεως) *particuliers*, déduits des premiers ou fondés sur eux. L'ensemble des dogmes généraux, fixé et confirmé par les conciles œcuméniques, constitue le symbole de la foi. Nous lisons dans la *Confession orthodoxe* (Part. I, rép. à la quest. 5) que les articles de la foi catholique orthodoxe sont au nombre de douze, suivant le symbole du premier concile de Nicée et du onzième de Constantinople. Tout ce qui appartient à notre foi y est si nettement exposé que nous n'avons à croire ni plus ni moins, ni d'une autre manière que ne l'ont fait les Pères qui ont dressé ces articles. Au reste, parmi ces derniers, il en est qui sont *compréhensibles et clairs par eux-mêmes;* au lieu que les autres *renferment quelque chose de mystérieux, dont le reste donne l'intelligence*. La sainte Église nous offre, dans ses confessions de foi détaillées ou dans ses catéchismes, la déduction et la définition des dogmes particuliers, d'après le symbole de la foi. Cette division des dogmes, parfaitement d'accord, comme elle l'est, avec la manière dont les envisage l'Église orthodoxe, doit trouver place même dans la Dogmatique orthodoxe et a son importance. Elle nous explique comment, en adoptant

les articles de foi que l'Église nous propose dans le symbole, nous sommes obligés par cela même d'adopter également tous les dogmes particuliers que l'Église en déduit, et, en rejetant tel ou tel de ces dogmes, nous rejetons nécessairement, bien que d'une manière indirecte, l'article de foi d'où ce dogme est tiré. Elle nous explique aussi pourquoi nombre de fidèles, qui connaissent et confessent de cœur le symbole de la foi, en ignorant tous les dogmes particuliers de l'Église, sont comptés pour orthodoxes et ont l'espérance du salut; tandis que d'autres, qui rejettent obstinément, ne fût-ce qu'un des dogmes particuliers de l'Église orthodoxe, c'est-à-dire un dogme qui n'est point littéralement contenu dans le symbole de la foi, sont exclus de la communion des fidèles et regardés comme hérétiques. Les premiers, en recevant et confessant ouvertement le symbole de la foi, reçoivent du même coup, quoique sans une connaissance exacte, tous les dogmes particuliers que l'Église en déduit; les derniers, au contraire, en combattant tel ou tel dogme particulier, repoussent par là l'article même du symbole sur lequel repose ce dogme, ou, pour mieux dire, ils rejettent l'article IX de ce symbole, où nous confessons ce qui suit : *Je crois la seule sainte Église universelle et apostolique.*

4. Considérés par rapport à notre esprit, les dogmes se divisent en dogmes *incompréhensibles* ou *mystères*, et en dogmes *compréhensibles* ou accessibles à notre esprit. Les premiers sont aussi nommés *purs* (*pura*), en tant qu'ils reposent uniquement sur la révélation surnaturelle; et les seconds, *mixtes* (*mixta*), en tant que nous les connaissons non-seulement par cette révélation, mais aussi par la lumière naturelle ou la raison laissée à elle-même. Cette division est parfaitement juste, et n'est point sans utilité dans la Dogma-

tique orthodoxe. En nous la rappelant toujours, nous saurons quels sont les dogmes pour lesquels on peut et même on doit admettre l'emploi de la raison dans la Théologie; quels sont ceux pour lesquels l'emploi de la raison est inadmissible ou superflu, et en général quel doit être le rôle de cette faculté dans l'un et l'autre de ces cas?

5. En envisageant les dogmes dans leur rapport avec le salut éternel de l'homme, on veut les distinguer en *dogmes fondamentaux* (*fundamentales*), qu'on doit nécessairement admettre et professer pour faire son salut; et *dogmes non fondamentaux* (*non fundamentales*), qu'on peut admettre, mais aussi rejeter sans détriment pour son salut. C'est là une distinction d'invention protestante, et tout à fait inadmissible dans la Dogmatique orthodoxe. Elle est, d'abord, en contradiction avec l'Écriture sainte. Notre Sauveur, en envoyant ses disciples prêcher dans le monde, leur dit: *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai confié* (Matt., XXVIII, 19, 20); ajoutant, sans faire aucune distinction entre ses dogmes: *Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé; mais celui qui ne croira point*, évidemment à toute la doctrine des Apôtres, *sera condamné.* (Marc., XVI, 16.) Et les Apôtres, dociles à l'ordre du Seigneur, *ne manquèrent jamais d'annoncer aux hommes toute la volonté de Dieu* (Act., XV, 27); et, d'un côté, ils témoignèrent hautement leur approbation à ceux qui gardaient saintement *toute* leur doctrine: *Je vous loue, mes frères, de ce que vous vous souvenez de moi en toutes choses, et que vous gardez les règles que je vous ai données* (I Cor., XI, 2); de l'autre, ils frappèrent d'anathème ceux qui osaient renverser ou rejeter quelque partie de cette doctrine: *Quand nous vous*

annoncerions nous-mêmes, ou quand un ange venu du ciel vous annoncerait un Évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème. (Gal., I, 8. — Comp. II Jean, 9 et 10; Tit., III, 10.) Nous demandons pourquoi les Apôtres auraient exposé toutes les vérités que nous trouvons dans la divine parole, s'il n'y en avait qu'un petit nombre d'indispensables pour notre salut, et que les autres fussent superflues? Cette division des dogmes est également en contradiction avec la tradition sacrée, comme avec la pratique de l'Église orthodoxe, qui, depuis son origine, envisagea toujours comme des hérétiques non-seulement les téméraires qui rejetaient ou sapaient ses dogmes fondamentaux, mais aussi ceux qui niaient ou altéraient même ces dogmes que les protestants envisagent aujourd'hui comme non fondamentaux : par exemple, dans le septième Concile œcuménique, elle frappe d'anathème les Iconoclastes, parce qu'ils ne révéraient ni les saintes images ni les reliques des saints. Elle répugne aussi à la saine raison. Quoi de plus opposé au sens commun que de déduire, d'un seul et même principe, des conséquences contradictoires? Et c'est précisément le cas, dans la classification des dogmes fondamentaux ou essentiels, et non fondamentaux ou non essentiels. Pourquoi sommes-nous obligés d'accepter les uns et de les envisager comme essentiels à notre salut? La seule raison qu'on en puisse imaginer, c'est que ces dogmes nous sont révélés de Dieu même. Mais les autres nous sont également révélés de Dieu! et sont également renfermés dans sa révélation; d'où nous viendrait le droit de ne pas les recevoir, de ne pas les envisager comme indispensables pour notre salut? Ajoutons que c'est là une division chimérique, qui n'est point encore justifiée par l'expérience des protestants eux-mêmes. En effet, jusqu'à ce jour, eux et tous leurs savants ne sont

pas tombés d'accord sur celles des vérités révélées à compter pour dogmes fondamentaux, et sur celles à ranger dans l'autre catégorie : pour ceux-ci, tel point est essentiel, fondamental ; pour ceux-là, tel autre. Ils ne pourront même jamais s'entendre, soit à raison de la nature de la chose, qui est arbitraire, soit à raison de la nature particulière des esprits qui s'en occupent. Enfin, une telle division des dogmes est excessivement dangereuse par ses conséquences. Elle conduit à un renversement total du christianisme : du moment où il sera permis à chacun de décider quels dogmes sont essentiels et quels autres ne le sont pas, c'est-à-dire quels dogmes doivent être admis et quels dogmes rejetés, dès lors il n'y aura bientôt plus dans la révélation aucune vérité dogmatique que celui-ci ou celui-là n'ait l'idée de rejeter, comme cela est clairement prouvé par l'exemple des protestants rationalistes. Elle conduit à l'indifférentisme religieux : chacun, se persuadant ainsi qu'il professe les dogmes fondamentaux du christianisme, quelle que soit l'Église ou la société chrétienne dont il est membre, en vient naturellement à regarder la différence entre les confessions comme une affaire de peu d'importance. Elle conduit au désespoir dans l'œuvre du salut : si, pour mériter le salut éternel, il est indispensable de croire les dogmes fondamentaux, comme, jusqu'à ce jour, aucun protestant n'a pu nous indiquer, d'une manière positive et incontestable, quels sont ces dogmes, comment ces gens-là pourront-ils être assurés qu'ils sont bien dans la voie du salut : c'est-à-dire qu'ils croient nommément les dogmes essentiels, tous ces dogmes sans exception, et ne rejettent que ceux qui ne le sont pas ? Se peut-il qu'avec de telles opinions on ait l'âme en repos ?

Enfin nous ne pouvons passer sous silence la division des dogmes, en *dogmes généraux* ou *communs* à l'Église or-

thodoxe et aux Églises ou sociétés non orthodoxes, et *dog mes particuliers* ou *distinctifs*, savoir : ceux qu'elle seule a conservés intacts, comme un héritage de l'ancienne Église œcuménique, tandis que les autres Églises ou sociétés chrétiennes les ont altérés ou mêmes rejetés. Il faut se rappeler cette division pour prêter, dans la Dogmatique orthodoxe, une attention toute particulière aux dogmes de la dernière espèce, en tant qu'ils sont les plus exposés aux attaques des hétérodoxes.

§ 5. *Caractère, plan et méthode de la Théologie dogmatique orthodoxe.*

L'idée de l'obligation, de l'objet et des modèles de la Dogmatique orthodoxe en détermine aussi le caractère. Elle doit avoir la *forme* d'un système, c'est-à-dire exposer les dogmes de la foi chrétienne, autant que possible, avec suite, clarté, plénitude et solidité : en cela consiste son caractère *externe*, qui la distingue de tous les modèles et de toutes les professions de foi, dans lesquels la sainte Église elle-même enseigne les dogmes, et en général de toute autre exposition des dogmes non systématiques. Quant à l'*esprit*, cette même Dogmatique doit être marquée au coin de l'orthodoxie, c'est-à-dire prendre constamment pour guide, dans l'exposition des dogmes, la saine doctrine de l'Église, orthodoxe et suivre toujours ses modèles et ses professions de foi : c'est là son caractère *interne*, qui la distingue de toutes les autres Dogmatiques non orthodoxes; de celle de l'Église romaine, de l'Église luthérienne, de la réformée, ainsi que de toutes les autres sectes qui se sont détachées de la véritable Église de Christ.

Ce n'est qu'en prenant pour base le principe unique de la Dogmatique orthodoxe, l'idée exacte de son objet, qu'il est

possible d'en édifier le système, d'en tracer le plan ; car une science doit être la copie exacte de son objet, et par conséquent lui correspondre jusque dans la division en parties constituantes. L'objet de la Dogmatique orthodoxe nous est connu : ce sont les dogmes de la foi ; ou, si nous avons égard à leur contenu, « ce sont ces vérités de la foi qui, se rapportant directement à l'essence de la religion chrétienne, renferment la doctrine ayant pour objet Dieu et son rapport avec le monde, avec l'homme principalement ; mais la religion chrétienne n'est pas uniquement une alliance de Dieu avec l'homme, telle que l'alliance primitive à laquelle le Seigneur appela l'homme, ainsi que tous les autres êtres spirituels, par le fait même de leur création ; c'est encore proprement cette alliance renouvelée, rétablie, depuis la chute de l'homme, adressée immédiatement et uniquement à l'homme déchu, et cela par le fait de la rédemption en Jésus-Christ. C'est pour cela que les dogmes chrétiens, qui exposent la doctrine de Dieu et de son rapport avec le monde, particulièrement avec l'homme, sont de deux sortes. Les uns contiennent la doctrine de Dieu et de son rapport général (*naturali*, *ordinario*) avec l'homme, rapport que Dieu a soutenu et soutient aussi avec tous les autres êtres du monde, et qui se manifeste dans deux opérations divines : la Création et la Providence. Les autres renferment la doctrine de Dieu, proprement en sa qualité de Rédempteur des hommes, et de son rapport particulier (*supernaturali*, *extraordinario*) avec le genre humain, rapport connu sous le nom de la grande œuvre de notre *salut* (1). Les vérités du premier

(1) Ou, selon l'expression ordinaire, l'*économie du salut*, en traduisant littéralement le grec οἰκονομία τῆς σωτηρίας, bien que cette expression ne soit pas très-facile à comprendre.

plus simple à faire dans ce but, c'est d'indiquer la doctrine de l'Église sur quelques dogmes, au commencement de chaque division ou chapitre, destiné à l'examen de ces dogmes; puis de décomposer la doctrine indiquée en parties, selon que l'exige le système adopté; enfin d'examiner chacune de ces parties l'une après l'autre. Quelquefois seulement il peut être nécessaire, en pareil cas, de joindre à cela une définition plus particulière de tel ou tel dogme dans son développement circonstancié.

2. Après la définition du dogme suivant l'Église, la Dogmatique orthodoxe doit en présenter les fondements d'après la sainte Écriture et la tradition sacrée. En effet, ce n'est ni sa doctrine à elle, ni de son propre fonds, que l'Église nous enseigne : les dogmes sont des vérités révélées de Dieu, qu'elle emprunte toutes de la Parole divine. Voici, à ce sujet, les principes capitaux de la Dogmatique orthodoxe :

1. — *Par rapport à la sainte Écriture.* — Citer, à l'appui des dogmes, des passages non-seulement du Nouveau Testament, mais aussi de l'Ancien, s'il est nécessaire; car l'un et l'autre ne font ensemble qu'une seule révélation divine; et si, à l'apparition du premier, le dernier a pris fin quant à ses lois cérémoniales et civiles, il n'en est pas de même de celles qui concernent la foi et la morale : elles sont encore aujourd'hui dans toute leur vigueur; seulement elles sont plus claires et plus développées dans la révélation du Nouveau Testament. — Puiser de préférence dans les livres canoniques les citations qu'on devra faire de l'Ancien Testament, les témoignages des livres non canoniques en faveur des dogmes ne pouvant avoir la même importance. — Ne point citer tous les passages de l'Écriture qui peuvent se rapporter à tel ou tel dogme, mais se contenter des plus clairs, de ceux que l'on nomme *classiques*. — En général,

ne tirer ses passages de l'Écriture sainte et ne les interpréter, à l'appui des dogmes, que suivant les règles d'une herméneutique saine, orthodoxe. 2. *Par rapport à la tradition sacrée.* — Il ne faut citer, à l'appui ou en explication des dogmes, les témoignages fournis par cette tradition, qu'après ceux que présente l'Écriture sainte, source première et principale de la religion chrétienne. Il est indispensable de citer les témoignages de la tradition dans tous les cas où ceux de l'Écriture ne sont ni assez clairs ni assez complets, ou fournissent matière à des interprétations différentes et à des disputes. — Mais il n'est point nécessaire de citer des passages de la première source, quand ceux de la seconde sont si clairs et si déterminés, qu'ils ne sont mis en doute et diversement interprétés, ni par les orthodoxes, ni même par les hétérodoxes : par exemple, dans la doctrine relative à certains attributs de Dieu : en pareil cas, les passages de la tradition, conservée principalement dans les écrits des saints Pères de l'Église, nous apprendraient tout au plus de quelle manière les anciens docteurs renommés de la foi expliquaient les dogmes connus. En général, les passages cités de la tradition doivent porter les marques de leur origine apostolique (1).

Après avoir ainsi satisfait à ces deux obligations essentielles dans le développement de chaque dogme : c'est-à-dire après avoir montré ce que l'Église orthodoxe enseigne par rapport à ce dogme, et fait comprendre, d'après la sainte Écriture et la tradition sacrée, la raison d'un tel enseignement, la Théologie dogmatique peut aller plus loin.

---

(1) Pour de plus amples éclaircissements sur le sujet, voir l'Introduction à la *Théologie orthodoxe*, § 131 : *Caractères de la tradition apostolique*, et § 132 : *Importance et usage de la tradition sacrée*.

3. Elle peut admettre aussi les jugements de la saine raison par rapport au dogme examiné. (Rom., XII, 2; I Thess., V, 20.) Si ce dogme est une vérité à la portée de la raison humaine, celle-ci peut y trouver, dans la sphère de ses connaissances, de nouvelles explications et même des appuis. Et si c'est un mystère incompréhensible, toujours peut-elle montrer combien ce même dogme, avec toute son incompréhensibilité, est lumineux pour le vrai fidèle; comme il est étroitement lié avec les autres vérités du christianisme accessibles à la raison; à quel point l'idée qu'il exprime est digne de Dieu, compatible avec ses perfections, et en même temps avantageux à la moralité humaine; quelle injustice il y aurait à le rejeter pour cela seul qu'il est incompréhensible, etc. On sait enfin que les dogmes qui sont à la portée de la raison, et surtout ceux qui la dépassent, ont été et sont encore aujourd'hui, pour les incrédules, l'objet de nombreuses objections, qui sont, pour la plupart, suggérées par la raison, et qui, par cela même, ne peuvent être réfutées sans son secours. A vrai dire, tous ces raisonnements de l'esprit humain, pour éclaircir, appuyer ou défendre les dogmes, ne sauraient avoir un grand prix dans le domaine de la Théologie chrétienne, qui est toute positive et surnaturelle; mais ils peuvent faciliter de beaucoup aux fidèles l'intelligence des dogmes chrétiens, en rapprochant de leurs idées naturelles les hautes vérités de la révélation; et, dans certains cas, tout au moins, ils ne sont pas superflus (pour le développement des dogmes incompréhensibles); dans d'autres, ils sont utiles (pour des dogmes accessibles à la raison); ailleurs, ils sont mêmes indispensables (dans la réfutation des objections). Voilà pourquoi les saints Pères et les docteurs de l'ancienne Église, loin d'avoir repoussé du domaine de la foi un usage légitime de la raison et du savoir humain, l'ont

constamment envisagé comme indispensable (1). Toutes les fois qu'ils devaient exposer en détail les dogmes chrétiens, contre les hétérodoxes surtout, ils ne se bornaient point à citer des témoignages de la sainte Écriture et de la tradition sacrée : ils avaient aussi l'habitude d'en appeler à la saine raison de l'homme ; ils s'aidaient de la dialectique, de la philosophie, de l'ontologie et d'autres sciences encore, pour y trouver, chacun selon la mesure de son intelligence, des preuves ou des éclaircissements sur les vérités révélées (2). Et ils faisaient ainsi, non-seulement par rapport aux

---

(1) Citons les paroles de Cyrille d'Alexandrie : Πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται (*Strom.*, lib. II, cap. 4) ; celles de saint Jean Chrysostome : Τότε γὰρ μᾶλλον πιστεύομεν, ὅταν καὶ τὴν αἰτίαν μάθωμεν καὶ τὸν λόγον, καθ' ὃν γίνεται (*in Hebr.*, hom. XII, n. 2) ; celles d'Augustin : « Absit, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus « excellentiores creavit. Absit, inquam, ne ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quæramus, *cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus*. Ut ergo in quibusdam rebus, ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, « fides præcedat rationem, qua cor mundetur, ut magnæ rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. » (*Epist. ad Consent.*, CXX, n. 3.) Citons également celles d'Hilaire : « Fidem non nudam Apostolus atque inopem rationis reliquit ; quæ quamvis potissima ad salutem sit, tamen nisi per doctrinam instruatur, habebit quidem inter adversa tutum refugiendi recessum, « non etiam retinebit constantem obtinendi securitatem, eritque ut infirmis « sint post fugam castra, non etiam ut arma habentibus adsit interrita fortitudo. » (Lib. XII.) Citons encore les paroles de Théodoret : Δεῖται ἡ πίστις τῆς γνώσεως, καθάπερ αὖ ἡ γνῶσις τῆς πίστεως· οὔτε γὰρ πίστις ἄνευ γνώσεως, οὔτε γνῶσις δίχα πίστεως γένοιτ' αν· ἡγεῖται μέντοι τῆς γνώσεως ἡ πίστις, ἕπεται δὲ τῇ πίστει ἡ γνῶσις. (*Græcar., affect., curat.*, p. 479.)

(2) Il serait inutile de citer à l'appui de cette idée des exemples empruntés aux écrits des plus savants d'entre les saints Pères et docteurs de l'Église, comme Justin, Clément d'Alexandrie, Basile le Grand, Grégoire le Théologien, saint Jean Chrysostome, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, etc. Il suffira de remarquer ici, en général, que les saints Pères n'ont point dédaigné l'érudition mondaine ; qu'au contraire ils l'ont envisagée comme fort utile au théologien chrétien. « Je pose en principe, » dit pour exemple saint Grégoire, « que tout homme doué de quelque intelligence confessera que le premier des biens pour nous, c'est la science, et non-seulement la nôtre, la plus noble de toutes, qui, dédaignant tous les ornements et toutes les prolixités du discours, ne s'at-

dogmes compréhensibles, lorsque, par exemple, ils devaient prouver l'unité de Dieu contre les Polythéistes, ou la réalité de la Providence contre les Stoïciens et les Panthéistes, ou qu'ils expliquaient l'origine du mal dans le monde, par l'abus de la liberté humaine, contre les Gnostiques et les

---

tache qu'au salut et à la suprême beauté, objet de ses méditations, mais même la science du dehors, que nombre de chrétiens, faute de la bien connaître, détestent comme perfide, dangereuse et propre à éloigner de Dieu..... Nous avons emprunté des sciences leurs recherches et leurs découvertes, mais nous en avons rejeté tout ce qui mène aux démons, à l'erreur et à l'abîme de la perdition. Nous en avons déduit *ce qui peut servir à la piété même*, apprenant d'elles le bien par le mal, et tournant leur impuissance à la solidité de notre doctrine. Nous ne devons donc point ravaler la science, comme le pensent quelques-uns; tout au contraire, il faut tenir pour insensés et ignorants les gens qui, ayant une semblable idée, voudraient que chacun leur ressemblât, dans le but de cacher leur ignorance personnelle dans l'ignorance générale, et échapper ainsi au danger d'en être convaincus. » (*Œuv. des saints Pères*, publ. à l'Acad. eccl. de Mosc., t. IV, p. 63-64.) Il faut remarquer aussi que nombre de Pères et docteurs de l'Église aimèrent à se livrer à l'étude de la philosophie, de la platonicienne principalement; qu'ils conseillaient aux autres chrétiens de s'en occuper, et qu'eux-mêmes ils s'en prévalurent fort souvent pour développer ou pour expliquer la doctrine chrétienne. (Voir t. I[er] des *Essais des élèv. de l'Acad. eccl. de Kiew*, v[e] cours. sur l'*Opinion des Pères de l'Église des cinq premiers siècles, concernant la philosophie et surtout celle de Platon*; et comp. Baltus'a : *Défense des saints Pères accusés de platonisme*.) Remarquons enfin que celle de toutes les sciences mondaines qu'ils apprécièrent le plus, et qu'ils jugèrent même indispensable pour le théologien chrétien, ce fut la branche de la philosophie dite la dialectique: Ἡ γὰρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασιν, οὐκ ἐῶσα αὐτὰ ἀδιάσπαστα εἶναι καὶ ἁάλωτα τοῖς βουλομένοις, pensait saint Basile (in cap. 2 Esaiæ).—« Disputationis « disciplina ad omnia genera quæstionum, quæ in litteris sanctis sunt, pene- « tranda et dissolvenda plurimum valet, » — dit également le bienheureux Augustin. (*De Doctr. christ.*, lib. II, cap. 31.) De semblables mentions de la dialectique se rencontrent dans Clément d'Alexandrie (*Strom.*, lib. I, p. 319; lib. VI, p. 655), Grégoire de Nysse (*De anima et resurr.*, t. III, p. 201, ed. *Morel.*), Jérôme (t. III, p. 995), etc. Et saint Grégoire le théologien raconte, au sujet de saint Basile, que sachant en perfection toutes les sciences, et étant d'une grande force dans la philosophie, il était surtout habile dans celle de ses parties qui s'occupe des déductions et des oppositions logiques, même des disputes, et porte le nom de *dialectique*; et qu'il eût été plus facile de se tirer d'un labyrinthe que des filets de sa parole, quand il le jugerait nécessaire. (*Œuv. des saints Pères*, t. IV, 78-79.)

Marcionistes (1); mais encore lorsque, réfutant les fausses doctrines des hérétiques, ils discutaient les plus sublimes mystères du christianisme : la Trinité des personnes en Dieu, l'éternité du Verbe-Dieu, son incarnation, sa mort sur la croix et autres semblables mystères. Les écrits des grands docteurs œcuméniques, — de Basile le Grand, de Grégoire de Nazianze et de saint Chrysostome, surtout ceux de saint Athanase le Grand et du bienheureux Augustin, sont remplis de raisonnements de ce genre sur toutes les vérités incompréhensibles pour nous (2). Et saint Jean Damascène, qui est le premier théologien systématique, nous a laissé, dans son Exposition exacte de la foi orthodoxe, un exemple plus frappant encore de la possibilité de réunir, dans le domaine de la Théologie dogmatique, aux preuves et aux explications des vérités par la révélation (que ces vérités soient compréhensibles ou incompréhensibles), les preuves et les éclaircissements fournis par la raison humaine sur ces mêmes vérités (3). Il faut seulement, en faisant intervenir la raison dans le domaine de la Théologie dogmatique, ne jamais s'écarter des règles suivantes : ne la faire intervenir que comme le faisaient les anciens saints Pères, et non

---

(1) Voir, par exemple, Irénée, *Contra Hær.*, lib. II ; Tertullien, *Advers. Hermog.*, et *contra Marcion;* Epiphane, *Hær.* XXXI, XLI-XLIV ; Grégoire de Nysse : *Contra manich. syllogismi decem*, opp. t. II, ed. Paris 1615.

(2) Voir, pour exemple, *Œuvres* de saint Basile, le livre *sur le Saint-Esprit* et les cinq livres *contre Eunome;* saint Grégoire de Nazianze, les cinq sermons sur la *Théologie contre les Eunomiens;* saint Augustin, les cinq livres *sur la sainte Trinité.*

(3) Voyez surtout liv. I, chap. 5 : *La preuve qu'il n'y a qu'un seul Dieu et non plusieurs;* chap. VI : *Sur le Verbe et Fils de Dieu, preuve de raisonnement;* chap. VII : *Sur le Saint-Esprit, preuve de raisonnement;* de même que tout le IIIe livre, où sont discutées surtout les deux natures en Jésus-Christ, ainsi que le mode incompréhensible de leur union et de leur rapport l'une avec l'autre.

comme le font les modernes champions de la raison (*ratio*), les rationalistes ; c'est-à-dire qu'il faut toujours tenir cette faculté humaine sous la dépendance de la foi (II Cor., x, 5) (1), qui est la base (2), la source (3), la condition indispensable (4), et le véritable juge (κριτήριον) de toute connaissance théologique (5) ; veiller à ce que la raison traite les vérités révélées avec tous les égards et tout le respect qui leur sont dus (6), se gardant de vouloir comprendre et expliquer ce qui dépasse sa portée (7), d'oser raisonner au delà de ce qui convient (Rom., xii, 3) ; mais ne jamais reconnaître la raison pour juge de la foi, comme si elle était en droit de soumettre à son examen critique des dogmes sur-

---

(1) Les anciens docteurs de l'Église ont cherché à expliquer par une comparaison le rapport qui doit exister, dans ce cas, entre la foi et la raison : « La foi, » disaient-ils, « doit être la maitresse, comme Sara dans la maison d'Abraham ; et la raison ou la philosophie doit être la servante, comme fut Agar. (Clemen. Alex. *Strom* 1, p. 284-285 ; Hieron. *Epis*. 146, *ad Magn.*)

(2) Πιστεύσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως. (Clem. Alex. *Strom.*, lib. vii, c. 10.) Voir aussi Irénée, *Adv. Hær.*, ed. Massuet., lib. i, cap. 1-10 ; lib. ii, cap. 28 ; Athanas. *Epist.* 1 *ad Serapion.*, cap. 20.

(3) Saint Chrysostome dit : Διὰ πίστεως ἡ γνῶσις, καὶ πίστεως ἄνευ οὐκ ἔστι γνῶναι. (Chrysost. *Hom.* xi, *in Epist. ad Philippens.*) Πίστεως ἔργον ἡ κατανόησις. (*Hom.* xxi, *in Hebr.*, n. 1.) Saint Cyrille d'Alexandrie : Μετὰ τὴν πίστιν ἡ γνῶσις, καὶ οὐ πρὸ τῆς πίστεως. (*Caten. in cap.* 6 *Joann.*) Voyez aussi saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* v, 2, et saint Théophylacte de Bulgarie, *in cap.* 1 *ad Titum.*

(4) « Rationabiliter dictum est per prophetam : *nisi credideritis, non intelli-* « *getis.* (Is. vii, 9.) Ubi procul dubio discrevit hæc duo, deditque consilium, quo « prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut « fides præcedat rationem, rationabiliter visum est. » (Augustin. *Epist.* cxx *ad Consentium.*) De même, dans Clément d'Alexandrie (*Strom.*, lib. ii, cap. 4), et saint Basile. (*Homil. in Psalm.* cxv.)

(5) Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. (Clem. Alex. *Strom.*, lib. ii, cap. 4.)

(6) Πανταχοῦ μεν εὐλαβοῦς διανοίας δεῖ, μάλιστα δὲ ὅταν περὶ Θεοῦ λέγωμεν τι, ἢ ἀκούωμεν.) Chrysost. *Homil.* ii, *in epist. ad Hebr.*

(7) Οὐ ταῖς ὑπὲρ μέτρον ἀκριβείαις καταλύειν ἄξιον, οὔτε μὲν ταῖς εἰς ἄκρον ἐρεύναις ὑποφέρειν τὰ ὑπὲρ νοῦν. (Cyril. Alex. *in Prosphonet. ad imperat. Theodosium.*)

naturels, de prononcer ses arrêts sur leur mérite, puis de les interpréter de telle ou telle façon : ce ne serait déjà plus l'usage, ce serait un coupable abus de la raison dans le domaine de la Théologie révélée, abus non moins contraire à la nature même de la révélation chrétienne, divine et surnaturelle, qu'aux intentions du Sauveur et des Apôtres, qui demandaient la foi avant tout (Marc, XVI, 16; Rom., XIV, 23; Hébr., XI, 6, etc., etc.); abus contre lequel se sont élevés tous les anciens docteurs de l'Église (1). Ne pas suivre alors exclusivement tel ou tel système et enseignement philosophique, mais en général la saine raison, et, suivant le conseil des saints Pères, se prévaloir de tout ce que peuvent offrir d'utile à la foi les connaissances humaines, à l'exemple de l'abeille qui ne tire de chaque fleur que ce qui lui convient (2); ne point mettre au niveau des dogmes ces raisonnements, même légitimes, dans le domaine de la Théologie orthodoxe, qu'ils nous appartiennent ou que nous les tirions des écrits des saints Pères; ne point les assimiler aux preuves et aux explications des dogmes, empruntées de l'Écriture sainte et de la tradition sacrée; ni même les compter pour des preuves dans le sens théologique rigou-

---

(1) « Elaborandum est...,» dit saint Amboise, «ne quis adsertionem nostram « per philosophiam deprædetur. Sic enim Arianos in perfidiam ruisse cognovi- « mus, dum Christi generationem putant usu hujus sæculi colligendam. Reli- « querunt Apostolum, sequuntur Aristotelem; reliquerunt sapientiam, quæ « apud Deum est, elegerunt disputationis tendiculas et ancupia verborum secun- « dum dialecticæ disciplinam. » (*In Ps.* CXVIII, serm. XXII, n. 10.) De même, chez Tertullien (*de Præscr. hæret.*, cap. 7), saint Chrysostome (*Homil. in Ps.* CXV, n. 1), saint Basile (*Contra Eunom.*, lib. 1), Augustin. (*Serm.* 87 *de Temp.*)

(2) Basil. Magn., *Homil. in Ps.* CXV; Augustin., *de Doctr. christ.*, lib. II. Les paroles de Clément d'Alexandrie sont aussi fort remarquables : « J'entends sous le nom de philosophie, non point tel système particulier, de Zénon de Platon, d'Epicure ou d'Aristote, mais ce qu'il y a de vrai dans toutes ces écoles, ce qui nous enseigne la vérité et la piété, tout cela, dis-je, pris ensemble, je le nomme philosophie. » (*Strom.*, lib. I, cap. 7.)

reux : l'oubli de cette règle, ainsi que l'a montré l'exemple de l'Église romaine, a fait élever plus d'une fois au rang de dogmes des opinions particulières d'anciens docteurs et même de théologiens venus plus tard (1); ne point se laisser aller, en discutant sur les dogmes, à de vaines subtilités dialectiques, et, à plus forte raison, éviter des questions oiseuses, qui ne se rapportent pas directement à la doctrine positive de l'Église : l'exemple de la scolastique du moyen âge nous montre assez jusqu'où ces subtilités et ces questions peuvent conduire la Théologie dogmatique (2).

4. Cette science peut également tirer quelque secours de l'histoire des dogmes. Nous avons déjà remarqué que les dogmes qui font l'objet de la foi, en tant que vérités divines, restent toujours invariables dans la doctrine de l'Église orthodoxe : aujourd'hui encore, elle enseigne ces vérités, sous le même aspect qu'elle les reçut du Seigneur en personne, et elle les enseignera ainsi jusqu'à la consommation des siècles; mais la manière dont ils étaient compris varia plus d'une fois dans la suite des âges : il se rencontra des gens qui avaient de fausses idées sur les dogmes; d'autres les altérèrent complétement ou les rejetèrent, et tombèrent dans l'hérésie. En conséquence, l'Église convoqua des conciles, soit œcuméniques, soit provinciaux, dans lesquels elle rédigea les définitions et les explications les plus exactes

---

(1) Ainsi la doctrine selon laquelle le Saint-Esprit procéderait aussi du Fils, cette même doctrine que l'Eglise romaine fait passer aujourd'hui pour un dogme, n'était au commencement du septième siècle qu'une opinion particulière partagée par fort peu de personnes.

(2) Déjà saint Grégoire le Thaumaturge pressait les théologiens chrétiens : Μὴ περιεργαζώμεθα τὸν Ἐυαγγελικὸν λόγον λέξεσι περιξήροις, καὶ ἀπεράντους ζητήσεις καὶ λογομαχίας σπείροντες, καὶ τὸν λεῖον καὶ εὐθύτατον τῆς πίστεως λόγον τραχύνοντες. (Citat. apud Damascen. *in Eclog*. Tit. 76 ex lib. περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως.)

de ces dogmes, pour servir de règle aux orthodoxes; et même ces zélés conducteurs écrivirent contre les hérétiques des ouvrages entiers, où ils produisaient en faveur du dogme attaqué telles ou telles explications, telles ou telles preuves, selon leurs idées ou leurs vues particulières, la nature de l'hérésie et les différentes circonstances des lieux et des temps. De là provint l'histoire des dogmes qui, dans l'exposition qu'en fait la Dogmatique orthodoxe, peut grandement servir à donner une idée fort exacte de l'enseignement de l'Église à cet égard. Mais cette histoire ne doit pas être longuement exposée dans la Dogmatique : l'exposition détaillée des hérésies et des fausses idées relatives aux vérités de la foi, de même que celle de la doctrine des saints Pères et des docteurs de l'Église qui défendirent ces vérités, sont les objets de sciences particulières; et la Dogmatique n'en doit emprunter, pour son histoire des dogmes, que ce qui lui semble indispensable pour les faire mieux comprendre, et, par conséquent, dans les seuls cas où cela sera réellement nécessaire. Mais, comme il y a certains dogmes qui, dans leurs propositions particulières du moins, ne donnèrent jamais lieu ni à des interprétations différentes, ni à des hérésies, ou qui peuvent être facilement compris, même sans le secours de l'histoire, il est évident que la Dogmatique ne devra recourir à cette dernière que dans un petit nombre de cas d'une absolue nécessité, par exemple dans l'exposition de la doctrine de la sainte Trinité, de l'incarnation, de la personne de l'Homme-Dieu et d'autres semblables. L'histoire du dogme, dans le développement circonstancié que la Théologie en fournit, peut trouver place, selon la commodité, au commencement, au milieu ou à la fin de ce développement. Le plus convenable cependant, ce serait de la réunir aux preuves du dogme, que fournit la sainte

tradition, à raison de leur connexité avec cette histoire.

5. La Dogmatique peut enfin signaler le rapport des dogmes avec la vie chrétienne. On sait que, par la nature même du christianisme, il existe une étroite union entre les dogmes de la foi et les lois de la morale chrétienne; que, communiqués conjointement par Dieu lui-même dans la révélation, les dogmes et la morale demeurent aussi inséparables dans la vie du vrai chrétien; par conséquent, si, pour faciliter l'étude de ces objets, la science les examine séparément, elle doit toujours faire voir dans l'occasion ce lien vivant qui les rattache l'un à l'autre. Ainsi donc, après avoir donné à chaque dogme le développement convenable, la Dogmatique fera bien d'en signaler l'application morale sous forme de conclusion. Au reste, comme une pareille indication ne sera qu'une déduction d'idées morales et de règles édifiantes des dogmes déjà développés, sans avoir un rapport direct à leur développement même et à leur exposition, objet propre de la Théologie dogmatique, toutes ces réflexions morales, bien que non exclues par cette science, n'y doivent néanmoins occuper que peu de place, vu qu'il y a une science à part qui expose la morale chrétienne.

Mais, en général, il est à remarquer que cette science doit remplir les deux premières conditions que nous venons d'indiquer de la vraie méthode de la Dogmatique orthodoxe, c'est-à-dire exposer d'abord la doctrine de l'Église orthodoxe sur le dogme, puis en citer les fondements d'après la sainte Écriture et la tradition sacrée; elle doit absolument ces deux conditions dans le développement de chaque dogme; autrement elle ne mériterait pas même son nom. Pour ce qui est des trois dernières, elle peut en agir comme bon lui semble, suivant ce qui lui paraîtra le mieux : qu'elle les né-

glige toutes ou qu'elle se borne à quelques-unes, elle n'en perdra point pour céla le droit d'être et de se nommer *Dogmatique orthodoxe*.

§ 6. *Aperçu historique de la Théologie dogmatique orthodoxe :*
1. Première période.

L'histoire de la Théologie dogmatique orthodoxe présente trois périodes assez distinctes : la *première*, depuis le deuxième siècle jusqu'au milieu du huitième, c'est-à-dire depuis les hommes apostoliques jusqu'à saint Jean Damascène (730-754) ; la *seconde*, depuis le milieu du huitième jusqu'à près du milieu du dix-septième, c'est-à-dire depuis saint Jean Damascène jusqu'à Pierre Mogila, métropolitain de Kriew (1630-1647) ; la *troisième*, depuis le milieu du dix-septième siècle jusqu'à nos jours.

Dans la *première période*, nous ne voyons point encore la Théologie dogmatique sous la forme de science ou de système ; mais nous voyons déjà une certaine méthode d'investigation, même les commencements d'une exposition des dogmes en un système, quoique incomplet et imparfait, et n'établissant point une distinction rigoureuse entre ces dogmes, en tant qu'objet de la Théologie dogmatique, et les autres vérités de la foi chrétienne.

La méthode savante, suivie pour l'examen des dogmes chrétiens, que le Sauveur et ses Apôtres, et, après eux, les Pères apostoliques, enseignèrent sous une forme très-simple et à la portée de tout le monde, fut amenée par les circonstances dans lesquelles se trouvait l'Église primitive. Nous voulons dire : l'apparition des adversaires de l'Église, dans la personne des sages du paganisme, auxquels il fallait non-seulement exposer le christianisme, mais aussi en prouver les dogmes sacrés et les défendre au moyen de la

dialectique (1); — l'entrée de nombre de païens érudits dans le sein de l'Église de Christ (2), où, accoutumés qu'ils étaient à tout examiner suivant les règles de la science ou systématiquement, ils introduisirent naturellement cette même méthode d'examen à l'endroit des vérités du christianisme; — l'apparition des hérétiques qui, appliquant à la révélation divine les principes de telle ou telle philosophie (de la néoplatonicienne principalement), cherchant à se rendre compte par leur raison des vérités incompréhensibles de la foi, et renversant ainsi plusieurs de ses dogmes, puis défendant leurs erreurs par la dialectique, ne pouvaient être réfutés et battus que par les mêmes armes (3); — la fondation des écoles chrétiennes où les jeunes gens qui se destinaient au service de l'Église, en étudiant, avec les vérités de la foi, d'autres sciences auxiliaires, contractaient insensiblement l'habitude de raisonner méthodiquement sur tout, et par conséquent aussi sur les vérités chrétiennes : ces écoles, parmi lesquelles se distingua particulièrement celle d'Alexandrie, existaient déjà au second et au troisième siècle, et se multiplièrent encore dans le quatrième siècle et dans les suivants (4); — enfin, le goût prononcé de plusieurs des saints Pères pour la philosophie : c'était, selon eux, tantôt la voie pour arriver à Christ, et le moyen d'ouvrir l'esprit

---

(1) *Allgemeine Gesch. der Christ. Relig. und Kirche* von Aug. Neander, Hamb. 1826, Band. 1, Abth. 1, seit 163—181; *Bekämpfung des Christ. durch Schriften der Heiden.*

(2) Tels furent : Justin le Philosophe, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, Hermias, Quadrat, Aristide, Castor, Tertullien et plusieurs autres.

(3) L'ouvrage déjà cité de Néandre, Band. 1, Abth. 2, s. 397-537 : *Gesch. der Secten.*

(4) Il y en avait à Éphèse, à Smyrne, à Antioche, à Alexandrie, à Césarée, à Carthage et ailleurs. (Fleurii *Diss.* II *in Hist. eccles.*, § 13-15.) Comp. *Esquisse d'histoire ecclésiastique*, par Innocent, part. 1, p. 4-5, 4ᵉ édit.

à l'intelligence de la sagesse divine (1); tantôt la barrière et la sauvegarde des vérités de l'Évangile (2). Ces célèbres docteurs mirent souvent à contribution cette science pour exposer et défendre la doctrine révélée : les uns suivaient de préférence la philosophie éclectique (3); d'autres, celle de Platon (4); d'autres enfin, celle d'Aristote, qui, déjà au cinquième siècle, commença à prendre de la force chez les chrétiens érudits et s'introduisit dans les écoles chrétiennes (5). Par ces différentes causes, la méthode savante fut suivie de fort bonne heure dans l'examen des dogmes chrétiens : nous la trouvons déjà dans les ouvrages de Justin le Philosophe (165), d'Athénagore (180), de Théophile d'Antioche (199), d'Irénée (203) et de Tertullien (220); elle se remarque davantage encore chez les maîtres et les élèves célèbres de l'école d'Alexandrie : Clément d'Alexandrie (217), Origène (254), Grégoire le Thaumaturge (270), Denys d'Alexandrie (265), et d'autres. Au quatrième siècle, cette méthode devient d'un usage général chez les écrivains de l'Église, et particulièrement chez Athanase le Grand, saint Basile, Grégoire le Théologien, Grégoire de Nysse. Au cinquième, elle prend encore plus de développement chez Théodoret, Clément d'Alexandrie, et par-dessus tout chez Augustin. Voici en substance en quoi consistait cette méthode suivie par ces dignes pasteurs : en exposant ou défendant tel ou tel dogme, ils tâchaient d'en fixer le sens

---

(1) Προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία, προοδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον. Clement. Alexand. *Strom.*, lib. 1, p. 282. Origène dit la même chose. (*Philocal.*, cap. 13, p. 41-42.)

(2) Ἡ διαλεκτικὴ συνεργεῖ πρὸς τὸ μὴ ὑποπίπτειν ταῖς κατατρεχούσαις αἱρέσεσι. (Clem. Alex., *Strom.*, lib. 1, p. 319.) Voir aussi plus haut, p. 35, note 2.

(3) Voir plus haut, p. 39, note 2.

(4) Voir plus haut, p. 35, note 2.

(5) Fleurii *Hist. eccles.*, t. VII, lib. 32, § 6.

d'une manière exacte, ils le développaient par l'Écriture sainte et la tradition sacrée (1), et, pour cet effet, citaient souvent l'exemple des Églises apostoliques (2), les hymnes sacrées, les prières et les cérémonies anciennement en usage dans l'Église (3), ou rapportaient de nombreux témoignages tirés des écrits des docteurs qui les avaient précédés (4) et empruntaient des passages des actes des martyrs (5); en même temps, ils se permettaient des raisonnements sur le dogme, déduisaient des conséquences des vérités révélées, formaient des syllogismes, s'abandonnaient même quelquefois aux subtilités de la dialectique, particulièrement dans

---

(1) En voir la preuve dans l'Introduction à la *Théologie orthodoxe*, A. M. § 128.

(2) Iren. *Contra Hær.*, lib. III, cap. 2 et 3; Tertull. *de Præscr. hæret.*, cap. 19, 20, 21 et 22; Origen. præf. in lib. I de *Principiis*, n. 2, p. 47, edit. Paris, 1572.

(3) Ainsi, déjà Caïus, prêtre (du IIe siècle) pour prouver la divinité de Jésus-Christ contre l'hérétique Artémon, s'appuyait sur d'anciens cantiques composés en l'honneur de Jésus-Christ comme Dieu (Vid. apud Euseb. *Hist. eccles.*, lib. V, cap. 28, p. 157, Amst. 1795, et apud Phot. *Biblioth.*, cod. 48); et Justin et Tertullien démontraient la trinité des personnes en Dieu, par l'ancienne forme du baptême, consistant en une triple immersion au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Just. *Apolog.* 1, n. 61; Tertull, *Advers. Praxeam*, cap. 27, et *Contra Marcion*, lib. I, cap. 28); saint Basile, *la Divinité du Saint-Esprit*, par les paroles d'une ancienne hymne du soir, à la gloire de la sainte Trinité. (*De Spiritu sancto ad Amphil.*, cap. 29, n. 73). Saint Chrysostome, à l'appui de l'idée que les anges sont des anges de paix, citait les paroles du *Kyrie*, où le diacre demande à Dieu un ange de paix (*Homil.* XXXVIII, p. 447, t. V, Francof. 1698); le bienheureux Augustin montrait l'importance de la doctrine sur les prières pour les morts, par l'usage général de l'Église, et par ce fait que dans les prières prononcées devant l'autel par le prêtre, celle qui se fait en faveur des morts occupe une place particulière et toujours la même. (*Tractat. de cur. pro mort. ger.* cap. IV.)

(4) *Œuv. des saints Pères*, t. IX : de saint Basile, *Sur le Saint-Esprit*, chap. XXIX, et *Lect. chr.* 1846, part. 1; de Theodoret, *Sur l'incarnation immuable du Dieu verbe*, p. 69-75.

(5) Le même saint Basile, par exemple, dans ce même chap. XXIX *sur le Saint-Esprit*, allègue, en confirmation de son idée, une hymne que le martyr Athénogène laissa à ses disciples, au moment où il allait être brûlé.

leurs disputes avec les hérétiques (1), invoquaient au besoin les témoignages mêmes des auteurs païens (2), et en général ne négligeaient rien de ce que la sagesse terrestre pouvait offrir à l'appui de telle ou telle doctrine chrétienne (3).

Les commencements ou éléments d'une exposition collective des dogmes en un système, bien qu'incomplet, imparfait encore, et n'établissant pas une distinction rigoureuse entre ces vérités, en tant qu'objet de la Théologie dogmatique, et les autres vérités du christianisme, se trouvent :

1. Dans l'ouvrage d'Origène, *sur les principes* (Περὶ ἀρχῶν) (4). Il est divisé en quatre livres : le *premier*, traitant de Dieu, Père, Fils (Λόγος) et Saint-Esprit, puis des esprits célestes, de leur liberté, de la chute et de la différence existant entre l'esprit et la matière; le *deuxième*, de la création du monde et de l'homme, et des choses qui sont dans le monde, de l'unité du Dieu de l'Ancien et du Nou-

---

(1) Nulle part cela ne se voit plus clairement que dans les quatre sermons de saint Anastase contre les Ariens, et dans les écrits du bienheureux Augustin contre les Pélagiens.

(2) Ils citèrent, par exemple, dans leurs écrits contre les païens : les *Actes de Pilate* (Justin. *Apolog.* 1, cap. 35; Tertull. *Apolog. adver. gentes*, cap. 5 et 21; Chrysost. *Hom.* XXVI, in 2 *ad Corinth.*), la lettre de Pline le Jeune à l'empereur Trajan (Tertull. *Apolog. adv. gentes*, cap. 2), des passages des philosophes, des poëtes, des historiens et autres écrivains du paganisme. V. Lumperi *Histor. theologico-crit. de vita*, *scriptis atque doctrina S. Patrum.* part. II, p. 6, edit. Aug. Windelic. 1784.

(3) On peut trouver plus en détail la confirmation de cette idée, sur la méthode suivie par les anciens Pères pour le développement des dogmes, dans l'*Histoire générale des auteurs sacrés*, par Cellier, où l'auteur analyse les compositions de tel ou tel docteur, particulièrement d'Athanase d'Alexandrie, (t. V), de saint Basile (t. VI), de Grégoire le Théologien (t. VII) et d'Augustin (t. XI et XII).

(4) Malheureusement cet ouvrage distingué ne nous est parvenu, ni en original, ni dans la traduction de Jérôme; il ne s'est conservé que dans une traduction de Ruffin fort inexacte et arbitraire, avec des abréviations et des changements, comme le reconnaissait déjà Ruffin lui-même (*in prolégom. de Princip.*); aussi est-il difficile de prononcer sur cet ouvrage un jugement exact et vrai.

veau Testament, de l'incarnation du Verbe, des opérations du Saint-Esprit dans les Prophètes et les Apôtres, de l'âme, de la résurrection, des récompenses et des peines; le *troisième*, de la liberté de l'homme, de sa lutte avec le démon et les autres puissances du mal, avec indication du rapport de tout cela au but moral du monde et au salut; le *quatrième*, de la dernière fin de toutes choses, de la divinité de l'Écriture sainte et de la manière de la lire et de l'interpréter. Cet essai de Théologie dogmatique, dont évidemment les parties ne se suivent pas rigoureusement, qui présente des lacunes (la doctrine de la grâce et des sacrements, par exemple), et n'est, dans presque toute sa dernière partie, qu'une exposition des règles de l'herméneutique et non des vérités dogmatiques, n'est remarquable pour nous que parce qu'il est le plus ancien en son genre. Mais, comme son savant auteur y a exposé bien plus ses idées philosophiques sur les objets de la foi que la vraie doctrine de Christ, et qu'en développant certains dogmes il s'est même écarté de la pureté de l'orthodoxie (1), son essai, rigoureusement parlant, ne devrait pas trouver place dans l'histoire de la Théologie dogmatique orthodoxe.

---

(1) Nommément, il envisageait le monde comme la conséquence *nécessaire* de l'omnipotence de Dieu; il admettait, par conséquent, un nombre indéfini de mondes, qui avaient précédé le monde actuel, et un nombre égal d'autres mondes qui devaient le remplacer durant l'éternité; il tenait les âmes des hommes pour des esprits déchus, qui sont envoyés dans ce bas monde et associés avec des corps pour se purifier, et qui, une fois purifiés, redeviennent des esprits purs comme avant leur chute et s'en retournent en leur lieu; il rejetait donc nécessairement l'enseignement de l'Eglise sur le péché originel, se répandant parmi les hommes du fait de nos premiers parents; — il niait l'éternité des peines, et, sans repousser directement la résurrection des corps, il disait cependant qu'ils seront transformés alors en une substance éthérée, spirituelle. Photius trouvait dans cet ouvrage d'Origène d'autres erreurs encore concernant les personnes de la sainte Trinité. (*Photii Biblioth.*, cod. VIII.)

2. Dans les *catéchèses* de Saint-Cyrille de Jérusalem (1). Il y en a de deux espèces : les unes, *pour les catéchumènes;* elles sont au nombre de dix-huit, destinées à servir de préparation à la Confirmation ou au Baptême; les autres, *pour servir d'introduction aux Sacrements*, sont au nombre de cinq, prononcées aux nouveaux chrétiens. Dans les premières, après avoir communiqué d'abord à ses auditeurs, selon leurs circonstances, les idées du péché, de la repentance et du baptême, puis celles du nombre des dogmes capitaux de la foi chrétienne et de la nature même de cette foi, le saint Père explique en détail, les uns après les autres, tous les articles du symbole alors en usage dans l'Église de Jérusalem. Dans les dernières, il traite des sacrements : du baptême, de l'onction et de la communion, en exposant les obligations des nouveaux baptisés. Ces méditations sont aussi précieuses pour nous déjà, sous un autre rapport, que l'ouvrage d'Origène sur *les commencements ou principes*, comme le premier essai qui nous soit parvenu d'une exposition orthodoxe des dogmes, sous la forme systématique : ici, au nom de l'Église entière, fondé sur son symbole, guidé par elle, le saint prélat expose les vérités de la foi, et par là nous transmet, dans ses principaux traits, l'ensemble de l'ancienne doctrine religieuse de l'Église, bien qu'il le fasse comme prédicateur et non comme théologien à système.

3. Dans deux ouvrages du bienheureux Augustin, l'un, connu sous le nom de *Manuel sur la foi, l'espérance et la charité*, adressé à un certain Laurent (*Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate*) (2); l'autre, intitulé

(1) Elles sont connues aussi en russe dans deux traductions : l'une de l'archevêque Ambroise de Moscou ; l'autre du séminaire de Jaroslaw.

(2) Il a été traduit en russe par P. Todorstii, et publié dans le *Sbornik*

du Royaume ou de la cité de Dieu (*de Civitate Dei*). Le premier, c'est quelque chose dans le genre de notre catéchisme : il expose d'abord en abrégé et avec concision les articles de la foi, suivant le symbole; ensuite il parle plus brièvement encore de l'Espérance, et enfin de la Charité. Il n'est remarquable que comme étant le premier essai d'un exposé collectif et assez suivi des dogmes de l'Église d'Occident. Le dernier de ces ouvrages est beaucoup plus important : il a pour base l'idée profonde du règne de Dieu ou de l'Église chrétienne dans sa lutte avec le paganisme; et, conformément à cette idée fondamentale, dont l'œuvre entière est imbue, l'auteur développe fort en détail les dogmes du christianisme, sur Dieu, la création, les Anges, l'homme et sa chute; sur l'Église existant depuis le commencement et devant exister jusqu'à la fin du monde, sur la résurrection, le jugement dernier, les récompenses et les peines éternelles, par opposition avec la doctrine des païens sur ces mêmes sujets. On doit convenir néanmoins que cette vaste composition (elle a vingt-deux volumes), composition modèle de saint Augustin, porte un caractère plutôt historique que dogmatique, et contient les éléments d'une véritable philosophie de l'histoire.

4. Dans *l'Exposition abrégée des dogmes divins* du bienheureux Théodoret († 430), qui forme le cinquième livre de son ouvrage contre les hérésies et se divise en vingt-neuf chapitres. Cet essai se distingue de tous ceux que nous avons énumérés jusqu'ici, en ce que, dans les vingt-trois premiers chapitres, il n'examine que les dogmes de la foi; qu'il les examine à part des autres vérités du christianisme, et sans

---

ou recueil, sous ce titre : *Trois livres du bienheureux Augustin*, Saint-Pétersbourg, 1795.

se permettre ni digressions ni écarts; qu'il le fait avec plus de suite, d'exactitude et de connexion, quoique en moins de termes que les essais précédents, et sans embrasser plus qu'eux toutes les vérités de la foi (1).

On peut ranger parmi les essais de ce genre : — *la grande catéchèse* (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) de saint Grégoire de Nysse († 370), divisée en quarante chapitres, où sont examinés assez en détail et surtout avec une saine logique, contre les juifs et les païens, les dogmes capitaux de la foi : sur la très-sainte Trinité, l'incarnation avec ses diverses circonstances, le baptême, l'eucharistie, l'immortalité de l'homme et le feu éternel; — le *livre sur les dogmes de l'Église* (*de Dogmatibus ecclesiasticis*) de Gennadius, prêtre d'abord, puis évêque à Marseille († 495); ce n'est rien de plus qu'un sommaire des dogmes de l'Église, presque sans ordre ni développement, dirigé contre différentes hérésies; mais c'est un sommaire assez détaillé et assez complet (il comprend quatre-vingt-huit chapitres), surpassant sous ce rapport tous les essais antérieurs (2); — enfin l'*Exposition abrégée de la Foi orthodoxe* (ἔκθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) d'Anastase le Sinaïte, patriarche d'Antioche († 561), présentée sous forme de demandes et de réponses (au nombre de vingt-deux), entre un maître et son disciple; c'est le plus ancien essai d'un catéchisme grec, quoique fort abrégé (3).

(1) Imprimé dans la *Lect. chrét.*, 1844, part. IV, p. 173-229 et 311-389.

(2) La meilleure édition de cet ouvrage, avec des variantes et des commentaires, se trouve dans le LVIII[e] vol. *Patrol. curs. compl.*, publié par l'abbé Lamennais, Paris, 1847.

(3) Il a été publié plusieurs fois, non en original, mais en latin. (Vid. Casimiri Oudini *Commentar. de script. eccles. antiqu.*, t. I, p. 1663-1664, Lips. 1722.) On l'employait aussi chez nous, traduit en slavon, et il fu inséré dans le *Recueil des précis de la science sur les articles de la foi*, publié du temps du patriarche Joseph, Mosc. 1649. (Vid. Bergii *de Statu*

Au reste, il est à remarquer que, quoique, dans tout le cours de la période que nous avons examinée, il n'ait pas paru un seul ouvrage où les vérités de la foi fussent exposées scientifiquement, c'est-à-dire avec toute la plénitude, toute la précision, toute la solidité désirables, en un mot sous la forme d'un système rigoureux; cependant cette période est la plus importante dans l'histoire de la Dogmatique orthodoxe : pour la forme, comme science, il se fit peu alors; mais, quant au fond, il se fit tout. Alors on examina, on confirma, on défendit de tous les côtés les principes mêmes de cette science; alors on scruta, jusque dans leurs moindres détails, tous les dogmes particuliers; on écrivit de nombreux, fort souvent même de vastes traités et dissertations dogmatiques, en sorte qu'il ne restait qu'à utiliser tous ces matériaux pour en construire l'édifice solide de la science (1). Ce fut la période de la dogmatique des conciles œcuméniques et des saints Pères, — la période la plus riche, la période modèle.

§ 7. *Deuxième période.*

Au commencement de la deuxième période, qui comprend tout ce qu'on appelle le moyen âge, parut le premier système de la Théologie dogmatique orthodoxe, système encore imparfait, mais ayant déjà tous les caractères d'un système : aussi resta-t-il seul dominant durant presque toute cette période. On composa quelques autres essais du même genre,

---

eccles. et relig. Moscoviticæ, p. 25, Holm., 1704.) Aujourd'hui il s'imprime ordinairement chez nous avec notre Psautier.

(1) Nous ne saurions énumérer tous ces écrits des saints Pères, tant ils sont nombreux. On peut en trouver l'énumération dans la *Bibliothèque théologique* de Walchius (t. I, cap. 2 et cap. 5, sect. 2); la liste de ces mêmes écrits et leur contenu, dans les patristiques connues de Lumper, Dupin et Cellier.

mais fort en arrière de celui-là. Il s'écrivit aussi un petit nombre de recherches dogmatiques particulières et de traités, comparativement du moins à ce qui s'en était écrit auparavant, — et, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que tout ce qui parut alors ne fut, en grande partie, qu'une exploitation des matériaux préparés antérieurement pour la Dogmatique orthodoxe.

C'est à saint Jean Damascène qu'il était réservé d'écrire le premier système de Dogmatique orthodoxe; aussi est-ce à juste titre qu'on peut l'appeler le père de cette science. Zélé pour la piété véritable, dans laquelle il avait été élevé, ayant étudié à fond la parole divine et les œuvres des saints Pères qu'il lisait sans cesse, versé d'ailleurs dans la philosophie, surtout dans la dialectique (d'Aristote), ainsi que dans d'autres sciences, il résolut de profiter de tous ces secours pour tracer son *Exposition exacte de la foi orthodoxe* (1), et publia là un ouvrage qui fait époque dans l'histoire de la Dogmatique orthodoxe. Cet ouvrage, composé de quelques chapitres, puis, pour plus de commodité, divisé en quatre livres, on ne sait par qui (2), présente en lui-même le plan

---

(1) Ἔκδοσις *vel* ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. On en connaît chez nous quatre traductions : celle de Jean, exarque de Bulgarie, faite au neuvième ou au commencement du dixième siècle; celle d'Épiphane Slavenitzky, au dix-septième; celle d'Ambroise, archevêque de Moscou, deuxième moitié du dix-huitième siècle; celle de l'Académie ecclésiastique de Moscou en 1844. Les trois premières sont en slavon, la dernière en russe.

(2) Le nombre des chapitres n'est point le même dans les différentes copies et éditions de la *Théologie* de saint Jean Damascène : dans les unes il y en a 96; dans d'autres, 100; ici, 102; là, 103; ailleurs, 149. (Petri Lambecii *Commentar. de Aug. Bibliotheca Cæsar. Windobonensi*, lib. IV, p. 269, 468, 469, et lib. V, p. 13, edit. *Kollarii*.) Dans la version slavonne de Jean, exarque de Bulgarie, 112 chapitres; dans celle d'Amboise, 111. Cette différence vient de ce que plusieurs chapitres ont été réunis sous un même chiffre ou séparés. Selon toute apparence, la division de cette *Théologie* en quatre livres, division qui ne se retrouve dans aucune des copies grecques, mais seulement dans

le plus naturel dans la distribution des traités. D'abord (liv. I) l'auteur expose la doctrine sur Dieu : son incompréhensibilité, son existence, son unité par essence, sa trinité en personnes et ses attributs. Ensuite (liv. II) la doctrine sur la création divine : le monde invisible ou les anges, bons et mauvais; le monde visible, avec ses parties et ses éléments; le monde en petit ou l'homme, avec ses facultés diverses, en particulier, sa liberté et sa chute, et la doctrine de la divine providence, de la prescience et de la prédestination. Plus loin (liv. III), il traite de la doctrine concernant l'économie divine du salut de l'homme, savoir : l'incarnation du Fils de Dieu, la duplicité de nature de Notre-Seigneur et son unité d'hypostase, les conséquences de l'union hypostatique des deux natures dans le Christ : — qu'il y a en Lui communion de natures et de qualités; que la sainte Vierge est la mère de Dieu; qu'il y a duplicité et de volonté et d'action en Jésus-Christ; qu'en sa personne sont adorées l'essence de la chair et celle de la volonté; — l'état d'abaissement de notre Sauveur, sa mort sur la croix pour le salut des hommes et sa descente aux enfers, Enfin (liv. IV) il expose la doctrine de l'état de glorification de Jésus-Christ, sa résurrection, son ascension et sa session à la droite de Dieu son Père, et la solution de quelques questions qui se rattachent au sujet; la doctrine de l'appropriation du salut, de la foi, des sacrements le baptême et l'eucharistie; de la vénération des saints, de leurs reliques et de leurs images; de l'Écriture, de la virginité et autres objets qui s'y rapportent; la doctrine de la fin de l'économie : venue de l'Antechrist, ré-

les latines, fut imaginée en Occident dans le moyen âge, où une telle division de la Théologie était en usage. (Vid. *Prolog*. in libr. S. Johan. Damasceni *de Fide orthod.*, de M. Lequin, t. I[er] de son édit. des œuvres de ce Père, p. 119-120.)

surrection des morts, récompenses et peines éternelles. Indépendamment de ces qualités extérieures, le naturel et la suite dans la distribution des traités, l'ouvrage de Jean Damascène que nous examinons, se distingue encore par des qualités intérieures, particulières à la science ou au système, savoir : une précision, une clarté et une solidité qui jusque-là ne s'étaient jamais rencontrées dans aucun livre consacré à l'exposition des dogmes de la religion. La méthode suivie dans cet ouvrage, pour le développement de chaque dogme à part, est en même temps celle qui va le mieux à la science de la Dogmatique orthodoxe : le saint Père, en expliquant et prouvant les vérités de la foi, s'appuie non-seulement des passages de la sainte Écriture, mais aussi des témoignages des anciens docteurs célèbres de l'Église; et il ne dit presque rien qui n'eût été résolu et consacré, ou par les Conciles œcuméniques ou par les saints Pères ses devanciers; mais, en même temps, il se prévaut des enseignements de la saine raison éclairée par la révélation divine. Ceux des Pères et des docteurs de l'Église dont il cite le plus souvent les pensées sont saint Grégoire le Théologien, puis saint Denis l'Aréopagite, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nysse, Nemesius, ex-évêque d'Émèse en Syrie, saint Athanase et saint Chrysostome, enfin saint Cyrille d'Alexandrie, Léon le Grand, Maxime le Confesseur, Épiphane et d'autres. En conséquence de tout cela, on peut dire que la Théologie de saint Jean Damascène est comme un trésor des pensées des saints Pères sur les dogmes de la Religion; bien plus, de pensées qu'il a été chercher de son regard d'aigle jusque dans l'esprit des Docteurs de la foi, qu'il a appuyées et expliquées en nombre d'endroits par la parole de Dieu, qu'il a réunies enfin et coordonnées par ses propres méditations. Il faut cependant remarquer ici, d'un autre côté, que,

dans ce premier système de la Dogmatique orthodoxe, tous les objets de la foi ne sont pas exposés avec la même plénitude, qu'il en est même qui n'y sont pas mentionnés (1); sans doute parce que le saint Père ne s'attacha particulièrement qu'aux dogmes altérés de son temps par les hérétiques; — que cet ouvrage renferme certains sujets non dogmatiques (2), bien qu'ayant rapport aux dogmes; — qu'enfin les dogmes, qui sont véritablement l'objet de la Dogmatique, n'y sont pas expressément séparés des questions et des opinions théologiques particulières (3). Mais il faut se rappeler que Damascène écrivit son *Exposition de la foi orthodoxe*, non point pour l'école, mais pour tous les chrétiens orthodoxes, et qu'en conséquence il ne crut pas devoir se soumettre rigoureusement aux conditions et aux exigences multipliées de la première.

La publication de la Théologie de saint Jean Damascène fut un événement des plus importants, non-seulement en Orient, mais aussi dans toute l'Église de Christ; car, à cette époque, tous les chrétiens en Orient et en Occident étaient encore unis entre eux pour la foi, et, pour l'Occident comme pour l'Orient, l'*Exposition exacte de la foi orthodoxe* fut le premier système de Dogmatique orthodoxe. Mais ce fut malheureusement aussi le dernier que l'un et l'autre eussent en commun : bientôt, à partir de la fin du neuvième et particulièrement du milieu du onzième siècle, l'Église d'Occident, entraînée par un esprit d'innovation, et ayant élevé certaines opinions particulières à la hauteur des dogmes, déserta l'an-

(1) Par exemple, on n'y trouve pas la doctrine de la grâce, de la justification, des saints sacrements, sauf le baptême et l'eucharistie.

(2) Tels sont les traités sur la lumière, le feu et les astres; — sur le soleil, la lune et les étoiles; — sur l'air et les vents; — sur les eaux, la terre, l'affliction, la peur, la colère, la faculté de penser, la mémoire, etc.

(3) Voy. liv. II, chap. 6-22, et liv. IV, chap. 4, 5, 7, etc.

cienne Église œcuménique et se sépara de l'Orient orthodoxe. Depuis lors la destinée de la Théologie dans l'Église romaine et dans l'Église orthodoxe fut différente. En Occident parut et s'affermit la scolastique, qui, digne vassale de l'Église de cette contrée, développa jusqu'à l'extrême les principes qu'elle venait d'adopter. Là, oubliant le respect dû à la parole de Dieu et aux saints Pères, on commença à prouver les vérités de la religion, bien moins par des passages tirés de la sainte Écriture et de la tradition sacrée, que par les subtilités de la dialectique; et plus d'une fois les opinions d'Aristote, de Cicéron, de Virgile ou d'Ovide, et d'autres auteurs païens, furent préférées aux témoignages de saint Chrysostome et de saint Basile, voire même à ceux des Prophètes et des Apôtres. Là, les vrais dogmes une fois déconsidérés par l'importance dogmatique donnée à de certaines opinions particulières, on en vint à s'occuper surtout de ces opinions théologiques, à tirer à l'envi des conclusions des dogmes de la foi, à diviser ces conclusions en propositions plus particulières, à imaginer quantité de questions, même les plus vides et les plus nulles, à disputer suivant toutes les règles de la dialectique, et à donner à tout cela la plus haute importance. Il parut un grand nombre d'écoles, d'académies et d'universités, où, durant cinq ou six siècles, la Théologie scolastique se développa et fleurit avec toutes ses bizarreries et ses excentricités. Il s'écrivit, dans ces écoles, quantité de systèmes théologiques, qui tous furent inspirés par un même esprit, et firent presque totalement oublier le premier système de Dogmatique, celui de saint Jean Damascène, bien que les premiers théologiens scolastiques en eussent profité (1).

---

(1) Savoir : Pierre Lombard, Thomas d'Aquin et d'autres. (Vid. *Prol.* in libr. S. Joann. Damasc. de *Fide orthod.*, dans l'édition de ce saint Père par Lequin.)

Vinrent ensuite les sectes théologiques, qui, retranchées derrière les opinions de leurs docteurs *séraphiques* ou *divins*, controversèrent bruyamment des siècles entiers, et inondèrent la littérature théologique de l'Occident d'innombrables écrits (1). En Orient, tout suivit un autre cours. Là, constamment fidèle à l'ancienne orthodoxie, on continua à garder, comme par le passé, la plus profonde estime pour la parole de Dieu sous sa double forme : écrite et non écrite ou orale; comme par le passé, on continua à n'étudier les vérités de la religion, qu'en suivant en tout les saints Conciles œcuméniques et provinciaux, ainsi que les saints Pères. Il y avait aussi en Orient des écoles où, comme dans celles d'Occident à la même époque, on enseignait les hautes sciences, du moins jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs (1453). La philosophie d'Aristote, sa dialectique surtout (2), régnait de même en Orient; mais jamais elle n'y fit invasion dans le domaine de la Théologie, avec cette force désordonnée qui se remarquait chez les scolastiques. Là il ne s'écrivit, sous l'influence dominante d'Aristote, aucun de ces nouveaux systèmes théologiques dans lesquels ses sentences et celles d'autres auteurs païens fussent prisées à l'égal des textes de l'Écriture sainte et des témoignages des saints Pères. Là continua à dominer l'ancien système de saint Jean Damascène, tout puisé dans les écrits des plus anciens docteurs de l'Église; et, s'il s'écrivit parfois quelques essais nouveaux

(1) Sur la scolastique, voir les Histoires ecclésiastiques de Moscheim ou d'Alexandre Natalis, siècles onzième, douzième, treizième, quatorzième et quinzième, et, plus en détail, Bulæi *Hist. Universitatis Parisiensis*, ed. Paris, 1665-1673, en quatre volumes.

(2) *Corpus Hist. Bysant.*, t. XXI, p. 208-209, édit. Venet.; Philippi Cyprii *Chronicon eccles. Græcæ*, p. 258, 280 et autres. Lips., 1687 : en particulier, *Instit. Hist. Eccl.* Moshemii, sæc. XI, XII, XIII et XIV, in singul. part. II, cap. I.

dans le même genre, ce fut toujours en prenant pour base ces principes de la véritable orthodoxie et sous la direction de ces guides infaillibles en matière de foi.

Que la Théologie de saint Jean Damascène ait continué à dominer en Orient, c'est là ce que prouvent d'une manière irréfragable les nombreuses copies de cet ouvrage en langue grecque, lesquelles ont traversé les siècles jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs, et sont conservées jusqu'à présent dans différentes bibliothèques de l'Europe (1). A peine la foi orthodoxe se fut-elle définitivement affermie chez les Slaves méridionaux, environ cent cinquante ans après la mort de Damascène, que sa Théologie fut traduite en langue slavonne par Jean, exarque ou vice-patriarche de Bulgarie, comme l'un des livres les plus importants pour les nouveaux chrétiens (2). Lorsque l'orthodoxie fut introduite en Russie, cette même Théologie nous arriva aussi en slavon; et depuis lors nous n'avons pas cessé de l'employer, ainsi que le montrent les copies qui en ont été faites en différents siècles (3).

---

(1) Une copie du onzième siècle (1069) se trouve dans notre Bibliothèque impériale publique. (Voir le *Catal. du musée Roumiantzoff*, p. 240, Saint-Pétersbourg, 1842.) Il y en a une du douzième siècle, dans la bibliothèque du saint Synode à Moscou. (*Accurat. codic. Græc. MSS. biblioth. Mosqu. S. Synodi notitia et recensio*, edit. a Christ. Frid de Matthæi, Lips. 1805, t. 1, nº 376.) Il y en a quelques autres pareilles, fort anciennes, de différents siècles, et antérieures pour la plupart à la prise de Constantinople par les Turcs, qui se trouvent dans la bibliothèque impériale de Vienne et dans plusieurs bibliothèques d'Angleterre. (Petri Lambecii Hamburgensis *Comment. de Aug. Bibl. Cæsar. Windobonensi*, ed. 2, studio Kollarii, t. III, p. 260, 294 et 303; t. IV, p. 269 et 478-479, et particulièrement t. V, p. 2-14 et 535; et aussi *Catal. librorum manuscript. Angliæ et Hiberniæ, in unum collect. Oxoniæ*, 1797. — Vid. in indic. alphabet. sub voce : *Damascenus Joannes*.)

(2) *Jean*, exarque de Bulgarie, par Kalaïdowitsch, chap. 3, p. 17-58.

(3) Une copie du douzième siècle, qui fut entre les mains de Kalaïdowitsch, et qui se trouve présentement dans la bibliothèque du saint Synode à Moscou

Quant aux autres ouvrages de Théologie dogmatique orthodoxe, écrits à la même époque en Orient, sous une forme systématique, nous n'en connaissons que trois :

1. *La Panoplie dogmatique de la Foi orthodoxe*, par le moine Euthyme Zigaden ou Zigaben (1). Elle fut composée au commencement du douzième siècle, par ordre de l'empereur Alexis Comnène, et renferme un recueil de pensées des saints Pères et Docteurs d'Église (surtout : d'Athénagore, de saint Basile, de saint Chrysostome, de Grégoire le Théologien, Denys l'Aréopagite, saint Cyrille d'Alexandrie, Maxime le Confesseur, Léonce de Chypre, Damascène et Photius), sur les objets capitaux de la foi, et contre les principales erreurs en matière de religion. Plusieurs des meilleurs théologiens de ce temps se sont occupés de ce recueil ; c'est à Euthyme Zigaben qu'on doit d'en avoir coordonné les pensées, de les avoir distribuées en chapitres, réunis en un tout assez harmonique. Ici, dans vingt-sept ou vingt-huit chapitres, divisés en deux livres suivant quelques copies (2), l'auteur expose d'abord la doctrine de Dieu, de son unité d'essence et de sa Trinité de personnes, de sa création et

---

(Jean de Bulgarie, p. 17, 26-28) ; une du quinzième siècle, dans le musée de Roumiantzoff (catalogue de ce musée par Vostokoff, p. 508) ; différentes copies du seizième siècle, dans le même musée (p. 236-240), dans la bibliothèque du couvent de Volokolomsk, etc. (Kalaïdowitsch, Jean, exarque de Bulgarie, p. 75), dans la bibliothèque impériale publique, entre les manuscrits du comte Tolstoï ; des copies du dix-septième siècle, parmi les mêmes manuscrits du monastère de la nouvelle Jérusalem à Voskrissensk, etc.

(1) Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (ἤτοι ὀπλοθήκη δογμάτων), περιέχουσα ἐν συνόψει τὰ τοῖς μακαρίοις καὶ θεοφόροις πατράσι συγγραφέντα, εἰς τάξιν δὲ καὶ διεσκεμμένην ἁρμονίαν παρ' Εὐθυμίου Μονάχου Σιγαδένου τεθέντα. Elle n'a été publiée en original qu'une seule fois en Valachie, 1710 ; elle l'a été plusieurs fois, traduite en latin. (Walchii *Bibl. Theolog.* I, p. 617.)

(2) Petri Lambecii *Comment. de Aug. biblioth. Windobonensi*, t. III, p. 420, et t. V, p. 698 ; Cave *Script. eccl. hist. litter.* sæc XII, sub voce *Euthimius Zygabenus*.

de son incarnation; puis il combat les Juifs : Simon le Magicien et Marcion, les Manichéens, les Sabelliens, les Ariens, les Pneumatomaques, les Romains, les Nestoriens, les Monophysites, les Iconomaques, les Arméniens, les Pauliciens, les Bogomiles et autres hérétiques, embrassant ainsi, bien que du côté polémique, presque tous les dogmes capitaux. L'essai d'Euthyme Zigaben n'offre pas l'unité intrinsèque, l'enchaînement, la précision de la Théologie de Damascène, mais il surpasse cet ouvrage par l'étendue et les détails de plusieurs des traités qu'il renferme.

2. *Trésor de la foi orthodoxe* (Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας) par Nicétas Choniate († 1206). C'est également un ouvrage écrit dans un esprit polémique, dirigé contre les anciennes hérésies et contre celles de l'époque, entre autres contre les Pauliciens, les Bogomiles et les Sarrasins, montrant en même temps de quelle manière ces derniers peuvent être reçus dans le sein de l'Église de Christ. La différence entre cet ouvrage et la Panoplie de Zigaben, c'est qu'il appuie les vérités de la religion et réfute les erreurs, non-seulement par des témoignages empruntés de saints Pères, mais aussi par des preuves déduites de la saine raison, et qu'il examine plusieurs questions avec plus de précision et de détails. Il se compose de vingt-sept livres, dont malheureusement les cinq premiers seuls ont été publiés (1).

3. *Les conférences ecclésiastiques sur la seule véritable religion de Christ*, par Siméon, archevêque de Salonique, qui vivait au commencement du quinzième siècle. Ces

(1) Et cela seulement en latin, entre autres *in max. biblioth. Patrum*, t. XXV, p. 54 et sqq. (Vid. Casimiri Oudini *Comment. de Script. Eccles. antiqu.*, t. II, p. 1711. Lips., 1722. Walch. *Bibl. Theol.* I, p. 619). Le contenu de tous les livres est marqué dans Montfaucon. (*Palæograph. græc.* lib. IV, cap. 9, p. 327. Conf. Fabricii *Biblioth. græc.*, vol. XI, p. 420.)

conférences sont divisées en deux parties. La première combat les athées, les païens et les Juifs; elle se compose de dix chapitres, établissant l'existence de Dieu, son unité par essence et sa Trinité en personnes. La seconde attaque les hérétiques, depuis Simon le Magicien jusqu'aux derniers : Bogomiloff, Varlaam, Akindine, etc.; elle est aussi dirigée contre les Mahométans, et forme vingt-trois chapitres, dans lesquels sont exposés quelques autres traits de la doctrine orthodoxe. Cette œuvre n'est point volumineuse; mais elle se distingue en ce qu'elle est claire, précise, et puisée surtout dans la sainte Écriture et les écrits des saints Pères (1).

Nous ne saurions passer ici sous silence quelques essais abrégés d'exposition des dogmes, qui parurent à la même époque dans l'Église orthodoxe. Tels sont : l'*Exposition de la foi orthodoxe*, par Grégoire Palamas, archevêque de Salonique, qui vivait au milieu du quatorzième siècle (2); l'*Explication du symbole sacré de la foi chrétienne orthodoxe*, par un autre archevêque du même siége, Siméon, qui composa ce travail au commencement du quinzième siècle(3); la *Confession de la foi orthodoxe et pure de Jésus-Christ*, rédigée par Gennadi ou Georges Scolaire, patriarche de Constantinople, sur la demande que lui en fit le sultan des Turcs, Mahomet II, après la prise de Constanti-

(1) Voici le titre complet du livre : Διάλογοι ἐκκλησιαστικοὶ Ἀρχιερέως καὶ Κληρικοῦ κατὰ Ἀθέων, Ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδαίων, καὶ πάσων τῶν αἱρέσεων, καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τὰ πάντα ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν, καὶ Πατέρων ἐρανισθέντα, καὶ συντεθέντα πρὸς ἀπολογίαν τῶν, ὅσα κατὰ καιροὺς ἐρώτησαν αὐτὸν διάφοροι εὐλαβεῖς. Inséré dans la collection complète des œuvres de saint Siméon de Thessalonique, publiée en grec, Venise, 1820.

(2) Cave *Scrip. hist. eccl.*, sub voce : *Gregorius Palamas.*

(3) Inséré dans l'édition grecque citée plus haut de l'ouvrage de ce saint prélat, p. 451-479, sous le titre : Ἑρμηνεία εἰς τὸ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν Χριστιανῶν ἱερὸν σύμβολον.

nople (1453) (1); le *Catéchisme* de Méletius Pegi, patriarche de Constantinople, distingué par son érudition, au seizième siècle (2), et surtout *les trois Épîtres dogmatiques* de Jérémie, patriarche de Constantinople, aux théologiens protestants de Wirtemberg (écrites de 1571 à 1581), où se trouvent exposés assez en détail, d'après la parole de Dieu, les décrets des saints conciles œcuméniques et l'enseignement des saints Pères, la doctrine générale de l'Église orthodoxe d'Orient, surtout en ce qui distingue sa confession de celle d'Augsbourg (3). Et, parmi les ouvrages qui ont paru en Russie : le *Livre sur la seule vraie foi orthodoxe et la sainte Église œcuménique et apostolique*, dirigé contre les Latins et publié à Ostrog, vers 1588 (4); l'ouvrage *Sur la seule sainte Église œcuménique et apostolique*, composé également contre les Latins, par le prêtre-moine Zacharie Kopystenski et publié à Kiew en 1619 (5); — le *Catéchisme* attribué à Laurence Zizanius, archi-prêtre de Lithuanie, publié à Moscou en 1627 (6).

---

(1) On peut la voir chez Kümmel : *Libri Symbol. Eccl. græcæ*, p. 1-24, Ienæ, 1843.

(2) Philip. Cyprii *Chron. eccl. Græcæ*, p. 434. Lips., 1687.

(3) Ces lettres ont été publiées avec celles des Théologiens de Vürtemberg à Jérémie, sous le titre : *Acta et scripta Theolog. Wirtemb. et Patriarchæ Constantinop. D. Hieremiæ... græce et latine ab iisdem Theolog. edita. Wirtemb.*, 1584.

(4) Catal. du musée Roumiantzoff, n° 295, etc.

(5) Sacharoff, revue de la bibliographie slavo-russe, t. I, liv. II, n° 176.

(6) Ibid. n° 235. Qu'est-ce qui servait de guide à nos aïeux en matière de foi, avant la publication des catéchismes? Outre les ouvrages des saints Pères en général, traduits depuis longtemps en langue slave et en assez grand nombre, c'étaient en particulier : 1° l'*Exposition exacte de la foi orthodoxe* de saint Jean Damascène (voy. plus haut, p. 59, note 3); 2° quelques autres écrits du même genre, quoique moins étendus, d'anciens Docteurs de l'Église, traduits aussi depuis longtemps en slavon, comme les *Questions et réponses théologiques*, espèce de catéchisme assez détaillé d'Anastase Sinaïte, patriarche d'Antioche († 599), compris déjà dans le recueil de Swiatoslaw du onzième

Quant à ce qui concerne les recherches et traités dogmatiques spéciaux écrits en Orient à l'époque dont nous parlons, ils avaient en grande partie pour objets distinctifs les dogmes altérés ou rejetés par les Papistes et les Protestants. Voici les plus remarquables de ces compositions : 1° Contre la doctrine de l'Église d'Occident, en tant qu'elle fait procéder le Saint-Esprit *du Fils* aussi bien que du Père : les écrits de *Photius*, patriarche de Constantinople au neuvième siècle; d'Eustratius, métropolitain de Nicée au douzième siècle; d'Itermann, patriarche de Constantinople au treizième siècle; enfin de deux archevêques de Salonique : Grégoire Palamas et Nil Kovacile au quatorzième siècle. 2° Contre la doctrine de la *suprématie du Pape* : les écrits du même Nil Kovacile et du moine Varlaam au quatorzième siècle. 3° Contre les erreurs des Latins en général : chez les Grecs — ceux

---

siècle (*Inv. du musée Roumiantzoff*, n° 356) et en copies du quinzième siècle (ibid., n° 1); les *Règles de la foi et de la vie chrétiennes*, de saint Gennadius, patr. de Constantinople († 471), dont on a des copies du quatorzième siècle (*Suppl. aux œuv. des saints Pères*, trad. russe, p. 1. Mosc. 1845); *au prince Antiochus, sur nombre de questions importantes*..... de saint Athanase d'Alexandrie, sorte de catéchisme par demandes et réponses, en manuscrits du seizième siècle (*Catal. du comte Tolstoï*, div. 1, n° 304); le *Livre catéchisme, traitant de la foi et des principes les plus nécessaires qui s'y rapportent*, en copies du seizième siècle (ibid., div. II, n° 340); ouvrage d'un inconnu, mais qui a été inséré dans le catéchisme publié en 1649 à Moscou sous le patriarche Joseph, avec quelques autres expositions de la foi des saints Pères (Sacharoff, *Revue biographique slavo-russe*, t. I, liv. 2, n° 510). Quant aux catéchismes imprimés en slavon, on en connait d'autres encore que ceux que nous avons nommés plus haut, mais ils n'ont jamais été employés chez nous, ou même ils ne sont point orthodoxes. Tels sont : — un catéchisme publié à Venise en 1527 (*Dict. des écriv. eccl. russes*, par S. E. Eugène, I, p. 262, 2ᵉ éd.); — un catéchisme luthérien, traduit par des déserteurs de l'orthodoxie, Matthieu Kabetchisky, Simon Boudin, et Laurent Krischkofsky, et publié à Nervige, 1561, puis à Rome, 1583; — un autre, traduit par Ant. Dalmate et Etienne Istrianim, publié à Tubingen en 1561; — un autre, traduit du latin et publié à Wilna en 1585 (Bergii *de Statu eccl. et relig. Moscow.*, p. 31); —deux catéchismes slavons, mais publiés en langue latine, 1582 et 1603;— enfin un catéchisme publié par Matthieu Dickowitsch à Venise, en 1611.

de *Nikita Pectorati*, prêtre de Constantinople au onzième siècle; de Georges, métropolitain de Corfou, douzième siècle; de Grégoire de Chypre, treizième siècle, et de Macaire d'Ancyre au quinzième siècle; et chez les Russes, ceux de Léonce Karpowitsch et de Zacharie Kapystenski, au commencement du dix-septième siècle. 4° Enfin *Contre les erreurs des protestants* : ceux de Gabriel, métropolitain de Philadelphie, du côté des grecs; et de Zinovie, moine de Novogorod, seizième siècle, du côté des Russes (1).

§ 8. *Troisième période.*

Ainsi s'écoulèrent, pour la Théologie dogmatique orthodoxe, les siècles du moyen âge, ces siècles nommés généralement siècles de ténèbres, à raison de l'état des lumières à cette époque dans tout le monde chrétien à partir de la fin du quinzième siècle et surtout depuis le commencement du seizième; par suite de la découverte de l'imprimerie, (1440), qui, depuis la prise de Constantinople (1453), par suite de la réformation (1517), et par d'autres causes encore, s'ouvrit en faveur de l'Europe occidentale, une nouvelle période pour les lumières et l'instruction en général, et en particulier pour le développement de la Théologie. Quant à l'Orient avec son Église orthodoxe, connue par rapport à la Théologie orthodoxe, cette période s'ouvrit beaucoup plus tard, au milieu du dix-septième siècle environ, quoiqu'elle s'y fût déjà préparée dans les deux siècles précédents. Voici les circonstances qui la préparèrent. A dater déjà de leur séparation d'avec l'Église œcuménique, les pontifes de

(1) Voy. Son Em. M. Innocent, *Esquisses de l'Hist. Eccl. du neuvième au dix-septième siècle*, sect. des écrivains eccl. *Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche*, Leipz. 1711, Anhang., p. 70-72 et 78; Walchii, *Bibl. Theolog.* I, p. 630-642; S. E. Eugène, *Dict. des écrivains eccles. russes*, sous les noms des écrivains russes que nous avons désignés.

Rome furent constamment préoccupés de la pensée de se soumettre l'Orient orthodoxe, et particulièrement la Russie orthodoxe, comme le prouve toute une suite de tentatives qu'ils firent dans ce sens, et qui sont consignées dans l'histoire. Mais jamais ces tentatives ne furent si énergiques, si près de réussir, ni si dangereuses pour l'orthodoxie, qu'à partir du seizième siècle. Ce qui les favorisa dans la Grèce, ce fut la chute de l'empire (1453) et la décadence des lumières qui s'en suivit; en Russie, ce fut le manque d'instruction et la réunion de ses provinces occidentales à la Pologne (1569). Leur arme capitale, soit ici, soit en Occident, ce fut la fondation de l'ordre des Jésuites (1540). Ils eurent bientôt pénétré dans la Pologne et dans la Russie occidentale; ils fondèrent leurs écoles à Polotsk, à Vilna et en Volhynie, pour y instruire dans l'esprit de leur ordre les enfants orthodoxes; partout ils semèrent des écrits contre l'Église d'Orient, pour attirer dans leurs filets jusqu'aux hommes d'un âge mûr qui lui avaient appartenu dès le berceau; enfin la malheureuse union qui parut, vers la fin du seizième siècle, dans la partie occidentale de la Russie, fut le premier fruit de ces efforts (1). Ce ne fut pas avec moins de rapidité que les dignes disciples de Loyola pénétrèrent en Grèce, et qu'ils ouvrirent leurs établissements à Galata, même à Constantinople, se donnant pour instruire la jeunesse sans rétribution aucune, cherchant à se faire les confesseurs du peuple et distribuant partout des livres dangereux pour l'orthodoxie (2); pendant qu'en dehors de la Grèce, dans les universités et académies les plus célèbres de l'Occident, où, faute d'écoles à elle, la jeunesse grecque était accourue avide d'instruction, elle s'y nourrissait impercep-

(1) *Hist. de l'Église russe* par S. E. Philarète, III, p. 81; V, p. 72, etc., éd. 1847.

(2) *Chronicon. eccl. græcæ* Ph. Cyprii, p. 461-464.

tiblement du même esprit, et s'y laissait prendre aux mêmes piéges; que même le pape Grégoire XIII avait fondé à Rome un collége grec pour y élever gratis tous les Grecs et les Russes qui se rendraient dans cette capitale (1). Tout ce renfort d'activité du Vatican s'explique par la réforme de Luther. Privés soudain par elle d'une multitude de leurs enfants, les papes songèrent à se récupérer de leur perte en s'assujettissant l'Église orientale, et dans ce but ne reculèrent devant aucun moyen. — Les protestants, de leur côté, ne restèrent pas non plus inactifs. Ils se hâtèrent aussi (les luthériens et les calvinistes surtout), de répandre leur doctrine parmi les chrétiens d'Orient. Déjà, au seizième siècle, ils avaient leurs temples dans les gouvernements de Podolsk, de Kiew, de Gallicie, de Volhynie et la Russie Blanche. Ils pénétrèrent en Valachie; ils s'établirent en Grèce, où ils fondèrent, à Constantinople même, un fort parti qui tenait tête aux Jésuites (2). Ils cherchèrent en même temps à répandre leurs écrits parmi les orthodoxes. En particulier, pour gagner les Russes, ils traduisirent leurs catéchismes en langue slavonne (3), et publièrent en Grèce, sous le nom du patriarche de Constantinople Cyrille Lucaris, une *Confession de foi* tout imbue de l'esprit du calvinisme, et qui produisit une grande agitation dans toute l'Église d'Orient (4). Ainsi

---

(1) Leon. Allatii *de Eccl. occid. atque orient. perpet. consens.*, lib. III, cap. 7, n. 7, p. 986, ed. Colon. Agripp.

(2) *Hist. de l'Église russe*, par S. E. Philarète, III, 84-85; Ἐπίκρισις εἰς τὴν νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας σύντομον..., ouvrage de Constantin Iconamas, 1839, p. 299 à 360; *Monuments authentiques de la relig. des Grecs...*, par Joh. Aymon, p. 8-15, ed. 1708.

(3) Voy. plus haut, p. 71, note 1, et la charte d'Adrien, patr. de toutes les Russies, sur le livre intitulé : *Profession de foi orthodoxe*.

(4) *Chronicon. Eccl. græcæ* Ph. Cyprii, p. 481 : Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Μελετίου, t. III, p. 430 et 447; *Esq. d'Histoire eccl. de S. E. Innocent*, dix-septième siècle, art. des écrivains eccl. en Grèce.

les orthodoxes se trouvèrent placés entre deux feux : les papistes s'efforçaient de les entraîner de leur côté, cherchant à prouver, entre autres choses, que l'Église orientale n'avait jamais cessé, dans la doctrine, d'être d'accord avec l'Église de Rome ; les protestants les attiraient au leur, en prétendant, au contraire, que ce n'était pas la doctrine des Romains, mais la leur, la protestante, qui s'accordait avec celle de l'Orient (1). Que restait-il à faire, dans de telles conjonctures, pour défendre l'orthodoxie ? Il était d'urgence, avant tout et surtout, que l'Église orthodoxe d'Orient rédigeât une confession de sa foi, aussi exacte et aussi détaillée que possible, qui montrât clairement à ses enfants ce qu'elle avait cru de tout temps et ce qu'elle enseignait à croire, et en quoi sa véritable doctrine différait de celle des papistes et des protestants. Ensuite les circonstances exigeaient qu'il fût fondé, pour les orthodoxes, des écoles spéciales, où fut enseignée, entre autres choses, la Théologie orthodoxe dans toute son étendue, et d'où sortissent non-seulement de dignes professeurs de la foi orthodoxe, mais encore de savants défenseurs de cette même foi contre les hétérodoxes. A cette double exigence, qui se fit sentir généralement en Grèce et en Russie (2), répondit avec une ardeur sans pareille Pierre

(1) Les disputes là-dessus entre les papistes et les protestants avaient déjà commencé sur la fin du seizième siècle, à l'occasion de la correspondance de Jérémie, patriarche de Constantinople, avec les théologiens de Wurtemberg, et déjà alors on avait écrit de part et d'autre sur ce sujet. Mais ces disputes prirent un plus grand essor au commencement du dix-septième siècle, à l'occasion de ce qu'on nomme la confession de Cyrille Loucharis, et par suite se multiplia aussi à l'infini le nombre des écrits publiés tant par les papistes que par les protestants, dans le but de prouver, les uns, que l'église grecque s'accordait dans sa doctrine avec l'église romaine ; les autres, que c'était avec les protestants. On peut trouver l'énumération de ces écrits et d'autres encore, dans Heinucius, *Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche*, Leipz. 1711, Anhang, p. 80-82.

(2) Cela ressort : 1° de la décision prise déjà en concile (1593), par les pa-

Mogila, métropolitain de Kiew. Il trouva le moyen de rédiger une *Confession de foi orthodoxe de l'Église d'Orient catholique et apostolique*, et le premier il introduisit dans son collége de *Kiewo-Mogilansk* l'enseignement de la Théologie, avec l'étendue qu'il avait dans les écoles contemporaines de l'Europe, posant ainsi le ban (1631-1647) d'une nouvelle période, la troisième, dans l'histoire de la Théologie dogmatique orthodoxe.

La confession orthodoxe constitue, en effet, une époque dans cette histoire. Jusqu'alors les enfants de l'Église orientale n'avaient point eu de livre symbolique à part; aucun manuel détaillé qui leur eût été donné, au nom de l'Église même, pour leur servir de guide en matière de foi, et par conséquent dans l'explication et la défense scientifique des dogmes; ils s'étaient contentés de courtes définitions de foi symboliques des conciles, soit œcuméniques, soit provinciaux, des règles des saints Pères, connus sous le nom de concile *In Trullo*, et aussi dans la suite d'autres écrits des Pères, qui cependant ne pouvaient avoir une égale importance. La confession orthodoxe de Pierre Mogila, revue et corrigée dans deux conciles, celui de Kiew (1640), et celui de Jassy (1643), revue et approuvée plus tard par les quatre patriarches œcuméniques, ainsi que par les patriarches de Russie — Joachim et Adrien : tel fut le premier livre symbolique de l'Église orientale. Là, pour la première fois, tous les dog-

---

triarches d'Orient, d'établir des écoles dans chaque épiscopat (voy. les act. de ce concile dans les *Tablettes* publiées par le patriarche Nicanor en 1656); 2° de ce qu'il s'établit réellement alors quelques écoles dans le midi de la Russie (*Hist. de l'Église russe*, par S. E. Philarète, III, 65; IV, 95-99); 3° de ce qu'à la même époque il parut alors, soit en Grèce, soit en Russie, plusieurs ouvrages pour défendre l'orthodoxie contre les prétentions des papistes et des réformés. (Voy. Heineccii *Abbildung der alt. und neuen griech. Kirch.*, Anh. p. 71, 78, et *Hist. de l'Église russe*, par Philarète, IV, 104.)

mes furent exposés en son nom, avec toute la précision possible; et cela non-seulement contre les anciennes hérésies, mais encore contre les nouvelles erreurs dans lesquelles on tomba, en Occident, après y avoir abandonné l'orthodoxie œcuménique. Voilà, par conséquent, le guide le plus détaillé et le plus sûr que l'Église ait donné, en matière de foi, soit à tous les orthodoxes, soit particulièrement à leurs théologiens pour le développement circonstancié des dogmes. L'introduction de la Théologie orthodoxe dans les écoles constitue aussi, en son genre, une époque dans l'histoire de cette Théologie; car c'est proprement alors pour la première fois qu'elle prend rang parmi les sciences et qu'elle subit nécessairement (autant que le lui permet le caractère des vérités révélées), toutes les exigences de la science et de l'école, au lieu que tous les précédents essais de Théologie, bien que renfermant plus ou moins quelques-uns des caractères de la science, se proposent un tout autre but que l'école, celui de la vie pratique.

Depuis le temps de l'introduction de la Théologie orthodoxe dans nos écoles nationales, on peut établir dans son développement successif trois distinctions plus particulières.

Au commencement, pendant les quatre-vingts premières années (1671 - 1711), elle s'enseigna sous la forme de traités séparés, presque sans aucun lien systématique entre eux, ni division rigoureuse entre les dogmes de la Foi et les autres vérités du christianisme. Aussi porta-t-elle généralement le nom de Théologie, et non celui de Théologie dogmatique, bien qu'elle scrutât particulièrement les dogmes. Nous le voyons par trois ou quatre livres élémentaires de l'académie de Kiew qui se sont conservés en manuscrits.. Le plus ancien (lu de 1642 à 1646), suit, dans la répartition des traités,

l'ordre de la Théologie connue de Thomas d'Aquin (1); on y voit encore quelques traces de système. Dans le deuxième (de 1693-1697), les traités n'ont plus entre eux de lien intime, mais seulement des transitions verbales de l'un à l'autre, mises en tête de chacun. Dans le troisième (1702-1706) et le quatrième (1706-1711), on ne trouve même plus toujours ce lien extérieur. En traitant de Dieu, de l'Incarnation, de l'Église, des Sacrements et des autres dogmes de la foi, ces livres élémentaires renferment aussi des traités sur les péchés et sur les vertus, c'est-à-dire sur des objets du ressort de la Théologie morale. C'est la méthode purement scolastique qui domine ici, dans le développement des vérités : c'est une série de discussions dont chacune se décompose en plusieurs questions; ces questions se sous-divisent en d'autres et s'énoncent en thèses plus particulières; après cela viennent les preuves de nombreuses objections et réfutations. La direction de ces livres est conforme à l'esprit de l'Église orthodoxe et rigoureusement polémique, contre les papistes et les protestants surtout; aussi les points en discussion y sont-ils examinés avec toute l'ampleur possible, et leur est-il affecté, en outre, des traités de controverse spéciaux (*tractatus theologiæ controversæ*), après le développement des vérités au point de vue positif. Pourquoi, dans nos écoles, la Théologie apparut-elle, dès l'abord, sous une forme si peu systématique et avec une pareille méthode? Cela s'explique, en ce qui concerne la forme de la science, par la circonstance qu'elle nous vient de l'Europe, où furent élevés presque tous les premiers instituteurs du collége de Kiew, et où, dans

---

(1) Thomæ Aquinatis *Summa theologiæ*, publiée plusieurs fois. Elle se compose de trois parties, et traite non-seulement du dogme, mais aussi de la morale. (Walchii *Bibl. Theolog.* I, p. 28.)

les meilleures écoles, la scolastique continuait encore à dominer (1). Quant à la direction de la science, elle s'explique par l'esprit de l'Église orthodoxe, et par ce fait qu'alors, soit en Grèce, soit en Russie, à l'Orient et au Sud-Ouest, elle était en butte aux plus violentes attaques de la part des Catholiques romains et des protestants.

Théophane Prokopowitsch, professeur de Théologie dogmatique à l'académie de Kiew (de 1711 à 1716), fut le premier qui la sépara de la Théologie morale (2), en fit une science à part, la représenta sous une forme systématique, et mérita ainsi d'être appelé le père de la Théologie systématique en Russie. Voici le plan de sa Dogmatique : la 1re partie traite de Dieu en lui-même (*de Deo ad intra*) : Dieu unique par son essence et triple en personnes ; la 2e, de Dieu en dehors de lui-même (*de Deo ad extra*), c'est-à-dire dans ses œuvres et particulièrement : 1° de sa Création : du monde visible et du monde invisible ; 2° de sa Providence : générale, relative à toutes les créatures, et particulière, relative à l'homme déchu, consistant dans la restauration de tout le genre humain opérée par Jésus-Christ (3). Ce plan, évidemment bon dans ses traits généraux, n'est cependant pas exempt de défauts dans les détails (surtout dans la subdivision de la dernière section : de la restauration de l'homme), bien que l'auteur lui-même n'ait pas

(1) *Hist. de l'Acad. de Kiew*, par le moine-prêtre Boulgakoff, Saint-Pétersb. 1843, p. 36-39, 61-62, 69-74, 136-138.

(2) Il divise toute la Théologie en deux parties, appelant la première : « pars « Theologiæ de fide, seu de credendis, » et la dernière : « pars Theologiæ de « faciendis. » (Voy. Prolegomen., cap. 3.)

(3) Après avoir exposé assez en détail son plan de *Théologie dogmatique*, il conclut : « ut hæc ipsa arctius stringam, considerandus *Deus* est *ad intra* in « essentia et personis, et *ad extra* in efficientia sua, quæ consistit in creatione « et providentia. Providentia vero duplex est : altera communis, altera singu- « laris, in qua totum situm est salutis nostræ negotium. » (*Ibid.*)

eu le temps de le réaliser et ait dû s'arrêter au traité sur la chute de l'homme (1). La méthode de cet ouvrage tient toujours quelque peu de la scolastique, mais c'est déjà une scolastique mitigée. Les vérités y sont exposées pour la plupart sous une forme positive, et non plus sous la forme disputative; nombre de questions inutiles en sont exclues. Dans la direction de ce livre domine toujours la polémique, contre les papistes principalement. On remarque dans l'auteur un théologien d'une vaste érudition. On doit reconnaître néanmoins qu'apparemment Théophane, en préparant trop à la hâte les matériaux de son travail, ne sut pas toujours suffisamment peser les pensées qu'il empruntait à diverses sources, et que plus tard il n'eut pas le temps de compléter ni de rectifier ses compositions : aussi y trouve-t-on, en divers endroits, comme l'a fait observer encore le métropolitain de Kiew, Eugène, de purs extraits de Gérhard et d'autres théologiens étrangers (2).

Après Prokopowitsch, pendant presque tout un siècle (1715-1809), on peut remarquer chez nous une espèce d'hésitation dans l'ordre et la méthode de l'enseignement de la Théologie dogmatique. Les uns poursuivirent la route battue avant Théophane, c'est-à-dire composèrent leurs écrits sous la forme de traités séparés, n'ayant aucun lien entre eux; les autres, au contraire, à l'exemple de ce dernier, tentèrent d'exposer les dogmes sous une forme systématique. Ceux-là, maintenant l'ancienne méthode scolastique, quoique plus ou moins modérée, développèrent les vérités, non-seulement d'une manière positive, mais en même temps

(1) Au reste, la *Théologie dogmatique* de Théophane fut achevée, d'après le plan qu'il en avait tracé, par Samuel, métropolitain de Kiew, et publiée en 3 vol., en 1782, à Leipzig.

(2) *Dict. hist. sur les écriv. eccl. de Russie*, t. II, p. 314, 2e éd.

polémique ; ils le firent dans une langue étrangère pour nous, la langue latine ; ceux-ci ne présentèrent de ces vérités qu'une exposition positive, simple, vulgaire, presque sans scolastique ni polémique, et dans la langue nationale.

Parmi les essais de Théologie dogmatique écrits sous forme de traités séparés, et suivant une méthode modérément scolastique, moitié polémique, moitié didactique, les plus remarquables sont : *les leçons théologiques*, de l'archimandrite Sylvestre Konliabka, lues à l'académie de 1741-1745, quoique inachevées (1) ; l'*Abrégé de Théologie polémico-dogmatique*, de l'archimandrite Hyacinthe Karpinsky, enseigné au séminaire de Kolomisk de 1771 à 1772 et divisé en onze chapitres (2) ; enfin la *Théologie dogmatique polémique*, de l'archimandrite Sylvestre Lebedinsky, professée à l'académie de Kazan de 1797 à 1799, et exposée en soixante-huit chapitres (3). Il est d'ailleurs digne de remarque que, bien que, dans les deux derniers, essais les traités et les chapitres, sans liaison entre eux, ne présentent aucun système particulier, ils se suivent dans l'ordre le plus naturel, presque dans celui qui est d'ordinaire affecté aux systèmes.

Parmi les essais de Théologie dogmatique écrits sous forme de système, suivant une méthode polémico-didactique et scolastique, on compte : la *Théologie chrétienne orthodoxe* de Georges Konisky (4), et la *Théologie dogmatique po-*

---

(1) *Hist. de l'Acad. de Kiew*, Saint-Pétersb. 1843, p. 139-141.

(2) Elle a été publiée sous le titre : *Compendium orthodoxæ Theologicæ doctrinæ, ab Arch. Hyacinto Karpinski concinnatum.* Lips. 1786.

(3) Publiée deux fois (en 1799 et 1805) sous le titre : *Compendium Theologiæ classicum didactico polemicum doctrinæ orthodoxæ Christianæ, maxime consonum per theoremata et quæstiones expositum... etc.*

(4) Non publiée, mais conservée en manuscrit. En voir le sommaire dans l'*Hist. de l'Acad. eccl. de Kiew*, p. 141-142.

lémique d'Irénée Falkowsky (1) : ces deux manuels furent lus à l'académie de Kiew: le premier, de 1751 à 1755; le second, à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci (1795 à 1804); tous les deux sont composés sur le plan tracé par F. Prokopowitsch. Comme essais sous forme systématique, suivant une méthode purement positive sans polémique ni scolastique, nous avons : la *Théologie dogmatique* de Théophylacte Gorsky, lue à l'académie de Moscou (de 1769 à 1774), rédigée sur un plan peu rigoureux, tracé par l'auteur lui-même (2).

Enfin, parmi les essais écrits d'une manière simple pour tout le monde, en langue nationale, sans système rigoureux, bien qu'avec assez de suite, nous possédons : l'*Abrégé de la Théologie chrétienne*, de Platon, métropolitain de Moscou, enseigné par S. É. à S. A. I. l'héritier du trône de toutes les Russies, Paul Petrowitsch (1763 - 1765) : il se compose de trois parties, dont la deuxième contient à proprement parler la Dogmatique (3); la *Théologie dogmatique*, de l'archimandrite Macaire, lue au séminaire de Kiew, de 1764 à 1766 (4), et la *Théologie chrétienne*, du prêtre-moine Juvénal Medvedsky, ouvrage dont la Dogmatique, composée en 1797, n'occupe que la première partie (5). De tous les essais de Théologie dogmatique que nous avons mentionnés jusqu'ici, ceux que l'on reconnaît à juste titre comme

---

(1) *Christianæ, orthodoxæ, dogmatico-polemicæ Theologiæ, olim a clariss. viro Theoph. Procopowicz ejusque continuatoribus adornatæ, compendium, in usum Ross... juventutis concinnatum, atque adjectione sex ultimorum librorum juxta delineationem ejusdem cl. Theophanis ab Archim. Irinæo Falkowski completum*. Mosquæ, 1802.

(2) *Orthodoxæ orientalis ecclesiæ dogmata, seu doctrina Christiana de credendis...*, Petrop. 1818, et l'esquisse du plan même, voy. § 22, p. 67.

(3) Elle a été publiée plusieurs fois. Voy. *Dict. des Ecr. Eccl.* de M. Eu gene, au mot : *Platon Lewschine.*

(4) Publ. deux fois en 1783 et 1790, à Saint-Pétersbourg.

(5) Publ. à Moscou en 1806.

les meilleures comparativement au point de vue de la solidité et de la plénitude, ce sont ceux de l'archimandrite Macaire, de L. E. Irénée et Théophylacte.

Depuis la réorganisation de nos écoles ecclésiastiques, commencée en 1809, ou plus exactement depuis 1812, date de la publication du *Sommaire* des sciences théologiques pour ces écoles; et plus tard, quand eurent paru en 1814 les ordonnances concernant les académies ecclésiastiques et les séminaires, la Théologie dogmatique commença à s'enseigner toujours chez nous sous la forme systématique. Un plan général fut tracé dans le *Sommaire* en question; une méthode et une direction furent indiquées dans le *Sommaire* et dans les ordonnances. Dès lors, comme on le sait, les professeurs de nos académies ecclésiastiques et de nos séminaires écrivirent plusieurs essais d'une exposition systématique des dogmes orthodoxes, quoique malheureusement le tout ne soit qu'en manuscrit, sauf cependant quelques traités peu nombreux imprimés dans les publications périodiques de dotre Église. Le seul essai qui ait paru, c'est la *Théologie dogmatique* d'un professeur de l'université de Moscou, l'archiprêtre Pierre Ternowsky, œuvre remarquablement exacte et compacte (1). La méthode et la direction de la Théologie dogmatique vraiment orthodoxe sont mieux établies encore par les règlements que la commission des écoles ecclésiastiques publia en 1838 pour l'enseignement des sciences dans les séminaires, et par d'autres règlements que le saint synode crut devoir publier de son côté, en 1840, sur le même objet. Il reste à désirer que, d'après ces diverses mesures, il se fasse enfin chez nous, pour la Théologie dogmatique, des livres élémentaires systématiques dignes du sujet, et répon-

(1) Publ. deux fois en 1838 et 1843.

dant complétement aux besoins de la jeunesse qui se forme dans nos écoles ecclésiastiques comme à ceux de toute l'Église (1).

Ce n'est point sans raison que, dans toute cette dernière période, en traitant du développement de la Théologie dogmatique orthodoxe comme science, nous nous sommes bornés à la Russie. En Grèce et dans tout l'Orient, depuis la chute de Constantinople, la civilisation était tombée en décadence; il n'y avait presque point d'écoles; ou, s'il s'en trouvait quelque part, c'étaient seulement les primitives où la Théologie ne s'enseignait point (2). Tous ceux qui aspiraient à une instruction supérieure devaient se rendre dans les écoles de l'Occident ou consacrer toute leur vie à des travaux de cabinet (3). Ce fut seulement depuis le milieu du

---

(1) Il a paru, en effet, récemment chez nous un livre élémentaire de ce genre pour les écoles ecclésiastiques moyennes, sous ce titre : *Theologie dogmatique de l'Église orthodoxe catholique d'Orient, avec, appendice d'une introduction générale au cours des sciences théologiques, enseignées dans le séminaire de Kiew, par son recteur l'archimandrite Antoine.*

(2) *Turcograeciæ libri octo a Mart. Crusio*... edit. Basil., p. 94, 205, 246 et 537; *Chronicon Ecc. græc.* Phil. Cyprii, p. 507. « In tota Græcia, » dit nommément Krouse, « studia nullibi florent, Academias et professores publicos « nullos habent, præter scholas triviales, in quibus pueri ὡρολόγιον, ὀκτώηχον, « Psalterium aliosque libros, quorum in missa usus est, legere docentur. Qui « vere eos intelligant inter presbyteros et calogeros paucissimi sunt...» Crète resta le seul refuge des sciences. (*Turcogræc.*, p. 537.) A Constantinople, la première école grecque fut déjà fondée du temps de Mahomet IV, qui régna de 1644 à 1689, par un riche marchand du nom de Manolaki. (*Hist. du patr. de Jérus.* par Dosithée, t. II, 477.)

(3) « Quidam Italiæ Academias adeunt, in quibus antiquam linguam, prin- « cipia philosophiæ *Patrumque Theologiam* percipiunt. » (*Turcogræc...*, p. 205.) Au reste, malgré toutes ces circonstances peu favorables, le nombre des savants parmi les Grecs, et surtout parmi les pasteurs, fut toujours considérable. Demetrius Moscopolita en compte, pour le seizième et une partie du dix-septième siècle, jusqu'à quatre-vingt-dix-neuf. (Demetr. Procopii Moschopolitæ *Brevis recensio eruditorum Græcorum superioris sæculi, nonnullorum etiam præsenti hoc nostro florentium, conscripta*, 1720. Vid. Fabricii *Biblioth. Græc.* vol. XI, p. 770-804, Hamb. 1722.)

siècle dernier, depuis le temps du célèbre Eugène Bulgaris, qui, successivement recteur des gymnases de Janina, d'Aflone et de Constantinople, commença le premier à enseigner les dogmes de la foi d'une manière systématique; ce fut seulement à dater de cette époque que cette science se fit connaître dans les écoles de la Grèce (1), sans y être néanmoins jamais enseignée que sur des manuscrits qui nous sont demeurés inconnus. Mais depuis que, replacée au nombre des États indépendants, la Grèce a créé, dans son université d'Athènes, une chaire consacrée à l'enseignement des sciences théologiques dans toute leur étendue et leur plénitude; depuis qu'en général l'instruction, tant ecclésiastique que mondaine, a commencé à se répandre de plus en plus parmi les Grecs, il est permis d'espérer que ceux-ci reprendront également une part active à la destinée de la Théologie dogmatique orthodoxe entendue comme science.

Si nous passons des systèmes et des livres élémentaires dogmatiques aux précis de la foi, ainsi qu'aux recherches particulières sur les dogmes, nous trouverons pendant cette période un assez grand nombre des uns et des autres, soit en Grèce, soit chez nous.

Parmi les abrégés ou précis de la Foi, les plus remarquaquables sont :

1. En langue grecque: 1° la *Confession de foi de l'Église catholique et apostolique de l'Orient*, de Mitrophane Critopoulo, moine-prêtre, qui fut plus tard patriarche d'Alexandrie, et qui écrivit cette confession pendant son voyage en Europe, à la demande des savants étrangers (1); 2° la *Con-*

(1) V. *Dict. des Ecriv. eccl.* de S. E. Eugène, au mot *Eugène Boulgari*.

(2) Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς... διὰ Μητροφάνους ἱερομονάχου, publiée avec la traduction latine, Helmstadii, 1661.

fession de foi de Dosithée, patriarche de Jérusalem, lue et approuvée au concile de Jérusalem, en 1672, puis envoyée de la part de tous les primats de l'Orient, à notre saint Synode, en 1723, comme un exposé exact de la Foi orthodoxe (1); et 3° la *Confession ou Exposition de la foi de l'Église orthodoxe apostolique*, d'Eugène Bulgaris, qui finit ses jours en Russie, revêtu de la dignité d'archevêque de Slavensk et de Kherson (2).

2. En langue russe : 1° le *Catéchisme* de l'éminentissime Théophane Prokopowitsch, qui fut longtemps en usage dans les écoles (3); 2° les *Catéchismes* (le petit et le grand) de l'éminentissime Platon, métropolitain de Moscou, qui eurent la même destination (4); 3° les *Catéchismes*, et surtout le grand, de l'éminentissime Philarète, métropolitain de Moscou, qui se publie de nos jours, soit pour l'enseignement scolaire, soit à l'usage de tous les chrétiens orthodoxes (5).

Les recherches dogmatiques spéciales de cette époque,

---

(1) Elle se trouve en original, avec la version latine, dans Kümmel, *Libri symbol. Eccl. græcæ*, et, en russe, elle a été publiée sous le titre : *Lettres des Patriarches de l'Église catholique orthodoxe sur la foi orthodoxe.*

(2) Imprimée en grec hellénique à Amsterdam, 1765.

(3) Voy. le *Dict.* de M. Eugène, au mot : *Théophane Prokopowitsch.*

(4) *Ibid.* au mot : *Platon Leuchine.*

(5) Parmi les autres catéchismes qui ont paru dans l'époque actuelle, I. On connait en Grèce : 1° Σύνοψις τῶν θείων καὶ ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων, de Grégoire Protosyncelle, Venet. 1635; Κατήχησις ἱερὰ... de *Nicolas Bulgare*, Venet. 1781; 2° *Sacra tabula fidei Apostolicæ, sanctæ, œcumenicæ ac orthodoxæ græcæ orientalis ecclesiæ.., edita* (seulement en latin) a Theocleto Polyide, *archiecclesiarcha in sancto Monte*, 1736.— II. En Russie : 1° *l'Abrégé du catéchisme*, ou recueil de la science, concernant les articles de la foi, par Mogila; publ. à Kiew en 1645, à Lirow en 1646, et à Moscou en 1649; 2° *le Livre de la foi unique, vraie, orthodoxe et de la sainte Église*, pub. à Moscou en 1648; 3° le *Catéchisme*, ou courte instruction dans la sainte foi de l'Église catholique orthodoxe... exposée dans le sens de la sainte Église d'Orient, Tschernigoff, 1715; 4° le *Nouveau Mentor* ou instruction aux adolescents par l'archim. Mac. Sousalnikoff, Saint-Pétersbourg, 1785; 5° le *Catéchisme* du prêtre Alex. Belikoff, Moscou, 1818, etc.

comme de celles qui l'ont précédée, se rapportaient principalement à ceux des objets de la foi qui étaient en butte aux attaques des hétérodoxes, et par conséquent ont un caractère plus polémique. Parmi ces écrits, les meilleurs sont : I. Contre les papistes : 1° *Sur la procession du Saint-Esprit;* ceux de Georges Corézi, d'Ioannichie Galiatowsky, et surtout d'Adam Zernikaw et de Théophane Prokopowitsch; 2° *Contre la doctrine de la suprématie du pape;* ceux de Georges Corézi, d'Ioannichie Galiatowsky et de Nectaire, patriarche de Jérusalem; 3° *Sur le moment de la transsubstantiation de l'Eucharistie :* ceux des frères Lichondoff, Ioannichie et Sophronie, de saint Démetrius de Rostow et d'Étienne Javorski. — II. Contre les Protestants : 1° *Sur les sept sacrements de l'Eglise, les images et l'invocation des saints :* celui de Georges Corézi; 2° en général *Contre les erreurs des Luthériens et des Calvinistes :* ceux de Meletius Siriga, des frères Lichondoff, d'Étienne Javorsky et de Théophylacte Lapatinsky. — III. Contre les sectaires de la Russie : 1° *Sur le temps de la venue de l'antechrist et de la fin du monde,* l'écrit d'Étienne Javorsky; 2° *Contre toutes les erreurs* en général : des livres publiés au nom des saints Patriarches de la Russie, les écrits de Démétrius de Rostow, de Théophylacte Lapatinsky, de Pitirime, de Théotochius (1), de l'éminentissime Philarète, métropolitain de Moscou (2), et de l'éminentissime Ignace de Voronéje (3).

---

(1) Pour les titres des ouvrages des écrivains grecs ici mentionnés, voy. Heineccius, *Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche*, Leipz. 1711, Anhang. p. 70-80; pour quelques-uns, Fabricius *Biblioth. Græc.* vol. X, 789-799 et vol. XI, 770-804, Hamburgi, 1722. Quant aux écrivains russes, consulter le *Dict. hist...* du métrop. Eugène, aux noms de leurs auteurs.

(2) *Hom. au soi-disant ancien culte*, impr. *Lect. Chr.*, 1805-1836.

(3) *La vérité du saint monastère de Solawitsk, entre la fausseté de la supplique dite de Solawitsk, concernant la foi*, Saint-Pétersbourg, 1844, etc.

Dans les derniers temps, nombre de recherches et en général d'écrits dogmatiques particuliers, de plus ou moins d'étendue, ont été insérés dans trois journaux ecclésiastiques publiés chez nous : la *Lecture chrétienne* (1), la *Lecture du dimanche* (2) et les *Œuvres des saints Pères*, avec des appendices sur des sujets spirituels (3), comme dans les essais des élèves de nos académies ecclésiastiques, qui se publient de temps en temps à Saint-Pétersbourg, à Moscou et à Kiew (4).

(1) Par exemple : 1° la Doctrine de Dieu, en tant qu'il est unique, et 2° la Doctrine de Dieu, comme Père, Fils et Saint-Esprit (*Lect. chr.*, 1822, VI, p. 50 et 166; 3° Réflexion sur l'ange gardien, 1823, XI, 301 ; 4° Sur le Saint-Esprit et ses opérations, 1813, II, 163; 5° Sur la réconciliation de Dieu avec l'homme par la médiation de Jésus-Christ, 1833, IV, 317; 6° De la fondation de l'Église de Jésus-Christ sur la terre, 1839, III, 43 et 174; 7° De la sainte Église chrétienne, 1846, IV, 70; 8° Sur la prédestination, 1845, IV, 301; 9° Sur la commémoration des morts 1824, XVI, 169 et autres.

(2) Par exemple: 1° Sur la grâce du Saint-Esprit, V, 59; 2° Sur la glorification des saints, VI, 73; 3° les Types de l'Ancien Testament, concernant la personne et le culte de la Mère de Dieu, VII, 293; 4° la Commémoration des morts, VIII, 251; 5° la doctrine de l'Église orthodoxe catholique sur la sainte vierge Marie, XI, 273 et autres.

(3) Nommément: 1° Sur l'Église orthodoxe de Christ; 2° Sur la divine providence (Append., 1re part.); 3° Sur le triple ministère de Jésus-Christ (2e part.); 4° Sur la préparation du genre humain à recevoir le Sauveur du monde (3e part.); 5° Sur la personne de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (5e part.), et autres.

(4) Ainsi, par exemple, des réflexions : 1° Sur l'invocation des saints; 2° Sur l'adoration des Anges; 3° Sur la commémoration des morts; 4° Sur la descente de Jésus-Christ aux enfers; 5° Sur l'adoration des reliques; 6° Sur les possédés mentionnés dans l'Évangile (IIIe vol. des exercices des étudiants de l'Acad. eccl. de Saint-Pétersb., du VIe cours, publ. à Saint-Péters., 1825; 7° Sur la procession du Saint-Esprit (I vol. *Essai des élèves* du Ve cours, Kiew, 1832); 8° Sur les voies de la divine providence dans la conversion des pécheurs... (Ier vol. du *Recueil des compositions des étud. de l'Acad. eccl.*, Kiew, 1839); 9° Sur la divinité du Fils de Dieu; 10° Sur l'onction, et 11° Sur la commémoration des morts. (*Comp. des étud. de l'Acad. eccl. de Moscou*, publ. à part.)

THÉOLOGIE
DOGMATIQUE ORTHODOXE.

PARTIE I.

DE DIEU EN LUI-MÊME ET DE SON RAPPORT GÉNÉRAL AVEC LE MONDE ET AVEC L'HOMME.

(ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΑΠΛΗ)

SECTION I.

DE DIEU EN LUI-MÊME.

> Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, la Parole et le Saint-Esprit; et ces trois-là ne sont qu'un.
>
> (I Jean, v, 7.)

§ 9. *Ce que nous savons de Dieu, suivant la doctrine de l'Église orthodoxe.*

L'Église orthodoxe commence tout ce qu'elle nous enseigne de Dieu dans le Symbole des Apôtres par ces mots : « Je crois... » et voici le premier dogme qu'elle se propose de nous inculquer : « Dieu est incompréhensible à la raison humaine; l'homme ne peut le connaître qu'en partie, qu'autant qu'il

daigne lui-même se révéler à nous pour notre foi et notre piété (1). » C'est là une vérité incontestable, clairement exposée dans l'Écriture sainte, et développée en détail dans les écrits des saints Pères et Docteurs de l'Église sur le fondement même de la saine raison.

Les livres saints prêchent, d'un côté, que « Dieu habite une lumière inaccessible, que nul des hommes ne l'a vu et ne peut le voir » (Tim., VI, 16) (2); que ni l'homme et même quelque créature que ce soit ne connaît complétement sa nature; que « ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles » (Rom., XI, 33, 34; comp. Jean, I, 18; Jean, IV, 12; Lév., I, XVIII, 3, 4), et qu'il n'y a que Dieu seul qui connaisse Dieu complétement; « car quel est l'homme qui sache ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? De même nul n'a connu ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu

---

(1) Voici ce qu'enseigne l'Eglise orthodoxe: 1° Sur l'essence de Dieu. « Ce que Dieu est par essence, c'est ce que ne peut savoir aucune créature visible ou invisible, c'est-à-dire pas même les Anges; car il n'y a point de comparaison entre le Créateur et la créature. Mais pour notre piété, comme l'assure Cyrille de Jérusalem, il nous suffit de savoir que nous avons un seul Dieu, véritable, vivant et éternel, qui se ressemble toujours à lui-même et ne change point. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 8.) 2° Sur la Trinité des personnes en Dieu: « Il n'y a pas de comparaison qui puisse expliquer entièrement ce mystère, et représente clairement à notre esprit comment Dieu est unique par essence et triple en personnes.... Aucune intelligence d'homme, ni même d'Ange, n'est en état de le comprendre, aucune langue ne peut l'exprimer. Telle étant notre foi, nous nous abstenons de toute recherche ultérieure. Il nous suffit que la sainte Ecriture de l'Ancien Testament, en parlant du seul vrai Dieu, nous montre sa Trinité de personnes. L'Ecriture sainte et les docteurs de l'Eglise nous en parlent souvent. » (*Ibid.*, rép. 10.) 3° Sur les attributs de Dieu: « Les attributs de Dieu sont incompréhensibles comme lui-même. Au reste, nous pouvons nous en faire une idée et en parler, autant qu'il nous est donné d'en connaître par l'Ecriture sainte et les docteurs de l'Eglise. » (*Ibid.*, rép. 11.) La même doctrine est enseignée dans le grand catéchisme chrétien de l'Eglise catholique orthodoxe d'Orient, dans son explication du 1er article du symbole de la foi, et fréquemment exprimée dans les livres consacrés chez nous au service divin, par exemple: dans le *Sloujebnik*: « Il est bienséant et juste de te célébrer... car tu es le Dieu ineffable, inconnu, invisible, incompréhensible... » (F. 81; Mosc. 1817); dans le *Trebnik*: « Roi éternel, invisible, insondable, incompréhensible et ineffable » (F. 234; Mosc. 1836); dans l'*Octoèque*: « Non, les Anges mêmes, ces puissances immatérielles, ne peuvent te comprendre, Unité, Trinité éternelle! » (Art. 1, f. 94; Mosc. 1838.)

(2) Autres passages sur ce sujet: Ex., XXXIII, 18-20; Job, XI, 7-9; Sag., IX, 13; Sir., XLIII, 33, 34.

(I Cor., II, 11), et personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils. » (Matt., XI, 27.) Mais, d'un autre côté, les livres saints nous annoncent que cet Être invisible et incompréhensible daigna lui-même se manifester aux hommes dans la création : « car les perfections invisibles de Dieu, la puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde par la connaissance que ses créatures nous en donnent » (Rom., I, 20; comp. Ps. XVIII, 2, 5; Sag., XIII, 1, 5), et davantage encore dans la révélation surnaturelle, lorsque, « ayant parlé autrefois à nos pères, en divers temps et en diverses manières, par les Prophètes, il nous a enfin parlé en ces derniers jours par son propre Fils » (Hébr., I, 1, 2; comp. Sag., IX, 16, 19), et que ce Fils unique de Dieu, « manifesté ici-bas en chair (I Tim., III, 16), nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le vrai Dieu (I Jean, V, 20), » puis a prêché sa doctrine par les Apôtres, après avoir envoyé sur eux « l'Esprit de vérité, qui sonde toutes choses, même les choses profondes de Dieu. » (Jean, XIV, 17, 18; I Cor., II, 10.) Enfin l'Écriture sainte affirme que, bien que « le Fils unique, qui est dans le sein du Père, » nous ait ainsi « donné la connaissance de ce Dieu que nul n'a jamais vu » (Jean, I, 18), néanmoins, « même maintenant, nous ne voyons l'*Invisible* que comme dans un miroir et dans des énigmes; même maintenant nous ne concevons l'*incompréhensible* qu'imparfaitement » (I Cor., XIII, 12); même maintenant, « nous marchons vers lui par la foi, et non par la vue » (1). (II Cor., V, 7.)

(1) Ces paroles du saint Apôtre résolvent l'une des questions les plus importantes, non-seulement de la théologie, mais encore de la philosophie, savoir : si, et jusqu'à quel point, il nous est possible d'avoir des notions métaphysiques sur Dieu. L'Apôtre dit positivement que de telles notions nous sont possibles : mais il remarque : 1° Que présentement nous voyons Dieu comme dans un miroir (comme par un miroir — δι' ἐσόπτρου); nous ne le voyons donc pas immédiatement, face à face, comme nous voyons les objets du monde physique; nous voyons seulement l'image de Dieu, qui pour nous se réfléchit dans le miroir du monde et de la révélation. Ce n'est pas tout encore : au moyen d'un miroir, on peut déjà assez bien connaître les objets, pourvu que l'image réfléchie en soit nette et distincte; mais l'Apôtre ajoute : 2° Qu'au contraire l'image de Dieu se présente à nous dans le miroir obscurément, sous

Les saints Pères et Docteurs de l'Église développèrent en détail cette vérité, à l'occasion surtout de certaines opinions hérétiques qui avaient paru à ce sujet.

Quelques hérétiques enseignaient que Dieu est parfaitement compréhensible pour nous ; que nous le connaissons tout aussi bien qu'il se connaît lui-même ; que, ce qui y contribue surtout, ce sont ces noms qui expriment son essence même ; tels furent, au onzième siècle, Valentin, Ptolomée, Carpocrate (1), et surtout Aétius et Eunomius avec leurs adhérents, qui vécurent au quatrième siècle (2). Les trois premiers furent combattus par saint Irénée (3); Eunome et ses disciples, par saint Grégoire de Nysse, Grégoire le Théologien, saint Basile, saint Chrysostome, etc. (4). Ils s'accordèrent à démontrer que l'essence ou la nature de Dieu est incompréhensible pour nous : 1° parce

---

un voile, en forme d'énigme (en énigme, ἐν αἰνίγματι). Or, une énigme, il faut encore la résoudre, et la solution en est toujours plus ou moins difficile, et ne peut mener qu'à des hypothèses ou suppositions plus ou moins heureuses. Aussi l'Apôtre conclut-il en disant : 3° Que nous ne connaissons Dieu présentement qu'en partie, c'est-à-dire que nous ne connaissons pas Dieu entièrement, et que, ce que nous savons de Lui, nous ne le savons qu'incomplétement ; 4° Que, par conséquent, le caractère de notre connaissance métaphysique, c'est la foi : *Nous marchons par la foi, et non par la vue.* Il est naturel de rappeler ici ces paroles que Dieu lui-même fit entendre à Moïse, lorsque celui-ci lui eut exprimé le désir de voir sa face : *Vous me verrez par derrière, mais vous ne pourrez voir mon visage.* (Ex., XXXIII, 23.)

(1) Iren. *Contra Hæres.*, lib. II, cap. 28, n. 9.

(2) Aétius disait : « Je connais Dieu si clairement et si parfaitement que je ne saurais même me connaître aussi bien que je le connais » (Vid. apud Epiphan., *Hæres.*, 76); et Eunome se vantait de connaître parfaitement l'essence même de Dieu, et, en général, de connaître Dieu aussi bien qu'il se connaît lui-même. (Theodoret. *Hæret. fabul.*, lib. IV, c. 3.)

(3) Voy. la note 1re de cette page, et *Lect. chrét.* 1838, III, p. 3-19, art. de saint Irénée, évêque de Lyon. — Sur ce que, dans l'examen des mystères divins, on ne doit jamais s'écarter de la règle de la vérité et de la saine idée de Dieu, mais croire à la sainte Écriture, et ne pas s'enfoncer dans des recherches sur ce qui dépasse les bornes de notre raison.

(4) Saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium orationes duodecim* (in t. II, edit. Morel.); saint Grégoire le Théologien, Cinq Sermons sur la Théologie contre les Eunomiens (*Lect. chrét.*, 1841, part. I, II, III, et *Œuvr. des saints Pères*, t. III); saint Basile, *Réfutation du discours apologétique de l'impie Eunomius* (*Œuvr. des saints Pères*, t. VII); saint Chrysostome, Cinq Discours sur l'incompréhensible, contre les Anoméens (*Lect. chrét.*, 1844, part. III et IV, et 1842, I); saint Ephrem, Contre les scrutateurs de l'essence de Dieu. (*Lect. chrét.*, 1838, I, 20.)

que notre esprit est fini, borné, tandis que Dieu est infini, sans bornes, et que l'infini cesserait de l'être s'il venait à être complétement compris par un être fini (1); 2° parce que notre esprit borné est uni à un corps matériel, qui, comme un épais brouillard, est interposé entre nous et la Divinité immatérielle, et empêche notre œil spirituel de recevoir dans toute leur clarté les rayons de la lumière divine (2); 3° parce que notre esprit, outre qu'il est borné et étroitement uni à un corps, est obscurci par le péché, ce qui le rend moins apte encore à s'élever jusqu'à la pure contemplation de la Divinité (3); 4° parce que nous ne comprenons pas parfaitement même les êtres et les objets bornés qui sont toujours sous nos yeux, que nous ne comprenons ni l'essence de la matière et des éléments qui agissent dans la nature, ni l'essence de notre âme et le mode de son union avec le corps, ni la nature des anges, des archanges et des autres forces incorporelles (4). 5° Ils faisaient également remarquer combien était imparfaite la connaissance de Dieu chez ceux-là mêmes qu'il avait daigné honorer de révélations particulières, comme Moïse, Isaïe, Ézéchiel, Pierre et Paul, en général tous les Prophètes et les Apôtres (5); 6° que ce ne

---

(1) « La Divinité sera nécessairement limitée si elle est saisissable par la pensée; car même la pensée est une sorte de limite. » (*Œuvr. des saints Pères*, III, p. 26.) La même idée se rencontre dans Justin (*Tryphon.*, n. IV), Athénagore (*Legat.* X), Irénée (*Advers. Hæres.*, IV, 19), Théophile d'Antioche (*Ad Autol.*, I, 3), Athanase le Grand (*Decret. Nycæn. Syn.*, n. 22) et Augustin (*De Civit. Dei*, lib. XII, c. 18).

(2) « Entre nous et Dieu se trouve ce même brouillard matériel qui jadis, sous la forme d'un nuage, séparait les Hébreux des Égyptiens. Et voilà peut-être ce que signifient ces paroles : *Il mit les ténèbres pour sa demeure* (Ps. XVII, 12), c'est-à-dire notre corps, par lequel peu de gens voient, et ce qu'ils voient est peu de chose. » (*Œuvr. des saints Pères*, III, 28; comp. p. 20.)

(3) « Chacun ne peut pas raisonner sur Dieu; ceux-là seuls en sont capables qui, s'étant examinés eux-mêmes à fond, ont passé leur vie dans la méditation, et surtout ont purifié ou du moins purifient leur âme et leur corps. Pour l'impur, il y a peut-être même du danger à toucher à Celui qui est pur, comme il y en a pour une vue faible à toucher au rayon du soleil. » (*Œuvr. des saints Pères*, III, 7.) « Il faut donc d'abord se purifier soi-même, et après cela seulement s'entretenir avec Celui qui est pur » (*Ibid.*, II, 116; comp. 174.)

(4) Cette preuve est détaillée par Irénée (*Lect. chrét.*, 1838, III, 5-7), saint Chrysostome (*ibid.*, 1841, IV, p. 59), saint Basile (*Œuvr. des saints Pères*, VII; 36-37), et surtout saint Grégoire le Théologien. (*Ibid.*, III, 25-51.)

(5) Cette preuve est exposée aussi en détail par Chrysostome (*Lect. chrét.*, 1841,

sont pas les hommes seulement qui ne peuvent comprendre qu'imparfaitement la nature de Dieu, mais qu'il en est de même pour les Chérubins et les Séraphins, et en général pour tous les esprits les plus élevés et les plus parfaits de la création (1); 7° qu'enfin, si Dieu était parfaitement compréhensible, Il cesserait d'être Dieu pour nous (2). En appelant Dieu incompréhensible, les saints Pères l'appelaient aussi ineffable, inénarrable, indescriptible (3); ils disaient que tous les noms que lui attribue l'Écriture sainte, les noms de Jéhova (Celui qui est), d'Élohim (pluriel de Éloah, puissant), d'Adonaï (maître), de Chaddaï (fort, tout-puissant), de Dieu, de Seigneur, etc., n'expriment point son essence, mais seulement ce qui se rapporte à son essence (τὰ περὶ τὴν φύσιν), ou désignent son rapport avec le monde et avec l'homme (4), et sont des noms plus négatifs

---

III, 373-379; IV, 200), Basile le Grand (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 35 et 37) et Grégoire le Théologien. (*Ibid.*, III, 33-36.)

(1) Saint Chrysostome consacra au développement de cette idée tout son troisième Discours contre les Anoméens, ainsi que la plus grande partie du quatrième. (*Lect. chrét.*, 1841, IV, 165-206.)

(2) Θεὸς γὰρ καταλαμβανόμενος οὐκ ἔστι Θεός (Athanas. *Quæst.*, *ad Antioch.*, respons. ad quæst. 1; et aussi *Lect. chrét.*, 1842, II, 213.

(3) Ἄρρητος (Justin. *Apolog.*, 1, n. 61); ἀνώνυμος (Maxim. Tyr. *Disc.* VIII, § 10); ἀκατονόμαστος (Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 96); ἀνονόμαστος (Tatian., *Ad Gr.*, n. 5; Theophil. *Ad Autolic.*, I, 3); ἄφραστος (Gregor. Nyss. *Orat.* XII *contra Eunom.*); ἀνέκφραστος (Euseb. *Demonstr. evang.*, IV, 1); *inenarrabilis* (Iren. *Contra Hæres.*, IV, 20, n. 6); *ineffabilis* (August., *in Psalm.* 85, n. 12), etc.

(4) « Il n'y a pas un seul nom qui, comprenant toute l'essence de Dieu, suffise à l'exprimer complétement. » (Saint Basile, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 31.) « D'après les témoignages de l'Écriture sainte, nous savons que la Divinité est innombrable et ineffable (ἀκατονόμαστόν τε καὶ ἄφραστον), et nous affirmons que toute dénomination inventée par les hommes, ou enseignée dans les livres saints ne saurait exprimer que quelque chose qui se pense de l'essence divine (περὶ τὴν θείαν φύσιν νοούμενον), mais n'exprime point l'essence même. » (Grégor. Nyss. *Tract. quod non sint tres dii*, t. III, p. 18, ed. Morel.) « Ce que nous attribuons à Dieu affirmativement nous montre, non point son essence, mais uniquement ce qui s'y rapporte (τὰ περὶ τὴν φύσιν). Il faut croire que chacune des qualités attribuées à Dieu exprime, non ce qu'Il est par essence, mais ou ce qu'Il n'est pas, ou certain rapport entre Lui et ce qui Lui est opposé, ou quelque chose qui découle de son essence (τὶ τῶν παρεπομένων τῇ φύσει), ou quelque action divine. » (J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, p. 9 et 32; Mosc., 1844.) Grégoire le Théologien dit quelque chose de semblable. (*Œuvr. des saints Pères*, III, 96.) Parmi tous les noms de la Divinité, celui-ci seul : *Celui qui est*, était envisagé par quelques anciens comme méritant la préférence, en tant qu'il exprime en partie l'essence même

qu'affirmatifs (1); que nous ne serons jamais en état de lui en trouver un qui corresponde à son essence (2); que c'est même cette *anonymie* (ἀνωνυμία) de Dieu qui est la cause des diverses et nombreuses dénominations (πολυωνυμία) que nous lui attribuons (3).

Mais, pendant que certains hérétiques donnaient dans un extrême, soutenant que Dieu est tout à fait compréhensible pour nous, d'autres, à l'imitation de quelques païens, se jetaient dans l'extrême opposé. Nous avons en vue les *Marconites*, et autres semblables faux docteurs du même temps, qui affirmaient que Dieu est tout à fait inaccessible à notre intelligence, qu'il est un Dieu complétement *inconnu* (4), se fondant principalement sur ces paroles du Sauveur (Matth., XI, 27):

---

de Dieu. » — « Avec quelle facilité, » dit saint Grégoire le Théologien, « se comprennent les mots: *Celui qui est* et *Dieu*; ce sont là en quelque sorte des noms de l'essence divine, particulièrement *Celui qui est*, non-seulement parce que Celui qui parlait à Moïse sur la montagne, interrogé sur la manière dont il fallait l'appeler, se donna lui-même ce nom et ordonna de dire au peuple: *Celui qui est m'a envoyé vers vous* (Ex., III, 14), mais aussi parce que ce nom nous paraît être le plus essentiel à Dieu. » (*Œuvr. des saints Pères*, III, 96-97.) « Le plus caractéristique de tous les noms appropriés à Dieu, » dit aussi J. Damascène, « c'est ὁ ὤν, Celui qui est, comme Il dit lui-même en répondant à Moïse sur la montagne: *Tu diras aux enfants d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous* (Ex. III, 14); car Dieu renferme en lui-même tout ce qu'il y a d'existence, semblable à un océan d'existence infini et sans bornes. » (*Exp. ex. de la Foi orth.*, p. 32.) La même pensée se retrouve chez Denys l'Aréopagite (*De Divin. nomin.*, cap. V), Epiphane (*Hæres.*, 69), Ambroise (*Comment. in Ps.* 43) et Jérôme. (*Epist.* 136.)

(1) Théophil. *Ad Autolyc.*, I, 3-4; Greg. Naz. *Hymn. de Deo;* Dyon. Areop. *De Div. nom.*, cap. 1, § 5; J. Damasc. *Exp. ex. de la Foi orth.*, chap. 4, p. 8-9. « Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit, » remarque le bienheureux Augustin. (*In Ps.* 85, n. 12.)

(2) Ὄνομα γὰρ τῷ ἀῤῥήτῳ Θεῷ ὀυδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν. (Justin. *Apolog.*, II, 6.) La même idée se retrouve dans Chrysostome (*Hom.* II *in epist. ad. Hebr.*, p. 438), Augustin (*Tract. in Ps.* 35) et d'autres.

(3) Theophil. *Ad Autolyc.*, 1, 3, 4; Gregor. Naz., *Hymn. de Deo;* Gregor. Nyss., *Contra Eunom.*, orat. XII, p. 757. Morel.

(4) Parmi les écrivains païens, plusieurs envisageaient Dieu comme tout à fait incompréhensible. On connait le trait de Simonide. Le tyran Hiéron lui ayant demandé: Qu'est-ce que Dieu? il le pria de lui accorder un jour pour y réfléchir; puis, questionné une seconde fois, il demanda trois jours, ensuite six, douze et ainsi de suite; après quoi il répondit: Plus je médite sur la question, plus elle me devient obscure. (Cicer. *De Natura deorum*, n. 22. Voir aussi Plat. *In Timeo*, p. 28.)

« Nul ne connait le Fils que le Père, comme nul ne connaît le Père que le Fils (1). » Voici ce qu'écrivait saint Irénée en réfutation de cette erreur : « Le Sauveur ne dit point qu'il soit absolument impossible de connaître Dieu; il dit seulement que personne ne le peut sans la volonté expresse de Dieu, sans être enseigné par lui, sans sa révélation : « Nul ne connait le Père que le Fils et celui à qui le fils l'aura voulu révéler. » Or, comme le Père a voulu que nous connaissions Dieu, et que le Fils nous l'a révélé, nous avons, sous ce rapport, toutes les connaissances indispensables. Autrement ce serait en vain que le Fils de Dieu serait venu sur la terre. Se pourrait-il qu'il y fût venu pour nous dire, en quelque façon : « Ne cherchez pas Dieu; car il n'est point à connaître, et vous ne le trouverez pas (2)? » Les saints Pères qui le suivirent et s'appliquèrent à réfuter les Eunomiens firent de même. En démontrant que l'essence de Dieu est incompréhensible à l'homme, ils ne lui contestèrent jamais la possibilité d'acquérir la connaissance de Dieu; au contraire, ils enseignèrent que, bien que nous ne comprenions pas Dieu dans son essence, nous pouvons néanmoins le connaître dans ses œuvres : dans la création et la Providence, dans la nature visible et dans notre conscience (3),

---

(1) Iren. *Contra Hæres.*, lib. I, cap. 27, n. 1; lib. III, cap. 24, n. 2; lib. IV, cap. 20, n. 6.

(2) *Ibid.*, lib. IV, cap. 6, n. 4.

(3) Εἷς μὲν θεογνωσίας τρόπος ὁ διὰ τῆς κτίσεως ἁπάσης, ἕτερος δὲ οὐκ ἐλάττων, ὁ τοῦ συνειδότος. (Chrysost. *Homil.* XI, t. V, p. 53.) Ούτω διεκόσμησε τὴν κτίσιν ὁ Θεὸς, ὥστε καὶ μὴ ἁμώμενον αὐτὸν τῇ φύσει, ὅμως ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι. (Athanas. *Orat. contra Gent.*, t. I, p. 38.) Πᾶσιν ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται, καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις, καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. (Cyrill. Alex. *Lib. de S. Trinit.*, p. 1.) Saint Denys l'Aréopagite indiqua même les trois voies par lesquelles nous parvenons des choses créées à la connaissance de Dieu : Ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ (*De Divin. nomin.*, VII), c'est-à-dire, en empruntant le langage scolastique : la *voie de négation*, « via negationis, » qui consiste à éloigner de Dieu toutes les imperfections que nous remarquons dans les créatures; la *voie de causalité*, « via causalitatis, » par laquelle nous attribuons à Dieu, comme à leur cause, les perfections des créatures, et la *voie d'excellence*, « via eminentiæ, » par laquelle nous lui attribuons ces perfections au suprême degré. Au reste, d'autres Pères ne distinguaient que deux voies : la *voie de négation* et la *voie d'affirmation*, la voie de causalité et celle d'excellence n'en faisant qu'une seule.

et principalement dans sa révélation surnaturelle (1); que, quoique parmi tous les noms de Dieu il n'y en ait pas un seul qui exprime son essence même, cependant, pris ensemble ou envisagés chacun à part, ces noms nous donnent de Dieu une notion assez claire et plus que suffisante, ce qui doit se dire de tous, tant des négatifs que des affirmatifs (2); qu'enfin, s'il nous était tout à fait impossible de connaître Dieu, la prédication de l'Évangile serait vaine, ainsi que notre foi, ce qui mènerait tout droit à l'athéisme (3). Seulement la connaissance que nous avons présentement de Dieu, disaient les champions de la saine doctrine chrétienne, cette connaissance, comparativement à celle que nous en aurons dans la vie à venir, c'est la connaissance de l'enfant comparativement à celle de l'homme fait ; ce n'est qu'une connaissance incomplète, obscure, conjecturale, en figures ou symboles (4); une connaissance ayant la foi pour fondement et pour couronnement (5).

Enfin, pour rendre en peu de mots les idées des saints Pères sur le dogme que nous examinons, nous citerons ces paroles de

---

en ce qu'elles enseignent l'une et l'autre à affirmer quelque chose sur Dieu. (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 31; saint J. Dam., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, ch. 12, p. 39.)

(1) Isidor. Pelus., 396, lib. I, p. 96; Athanas. Alex. *Orat. contra Gent.*, n. 1 et d'autres.

(2) Après avoir dit qu'il n'y a pas un seul nom qui exprime l'essence même de Dieu, saint Basile le Grand ajoute : « Cependant plusieurs noms différents, pris chacun dans sa signification particulière, forment une idée obscure et incomplète, il est vrai, en comparaison du tout, mais suffisante pour nous. Les noms qu'on donne à Dieu expriment, les uns ce qui est en Lui; les autres, ce qui n'est pas en Lui. En effet, par ces deux moyens, la négation de ce qui n'est pas et l'affirmation de ce qui est, il se forme en nous une sorte d'empreinte de Dieu. » (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 31.) La même idée est exprimée par Denys l'Aréopagite (*De Divin. nom.*, cap. 4), Théodoret (*Serm.* II *de Principiis*) et saint Jean Damascène. (*Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 9, p. 32, 33 et 39.)

(3) « Je dis qu'on ne saurait comprendre, non pas que Dieu existe, mais ce qu'Il est. Car ce n'est pas en vain que nous prêchons; ce n'est pas en vain que nous croyons... Que notre sincérité ne vous soit pas une cause d'athéisme. » (Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 20-21.)

(4) Saint Chrys., Disc. I, sur l'incompréhensible, *Lect. chr.* 1841, III, 370-371.

(5) Chrysost. *Homil.* XI *in epist. ad Philipp.*; Clem. Alex. *Strom.*, lib. VII, cap. 10 ; Athanas. *Epist.* 1 *ad Serap.*, cap. 20; Augustin. *Epist.* 120 *ad Consentium*.

saint Jean Damascène, tirées du 1er chapitre de son *Exposition exacte de la Foi orthodoxe.* « La Divinité, » dit-il, « est ineffable et incompréhensible; *car nul ne connaît le Père que le Fils, et nul ne connaît le Fils que le Père.* (Matth., XI, 27.) De même le Saint-Esprit connaît Dieu, comme l'esprit de l'homme connaît ce qui est dans l'homme. (I Cor., II, 11.) Or, à l'exception du premier être, l'être souverainement heureux, jamais personne n'a connu Dieu, sinon celui à qui Dieu lui-même l'a révélé; personne, non-seulement parmi les hommes, mais aussi parmi les puissances célestes, parmi les Chérubins et les Séraphins. Au reste, Dieu ne nous a pas laissé dans une complète ignorance par rapport à Lui. En effet, Il a mis Lui-même dans la nature de chacun l'idée de son existence, et la créature même, sa conservation et sa direction attestent la grandeur de Dieu. (Sag., XIII, 5.) Outre cela, Dieu s'est fait connaître à nous, autant du moins que le permettent les bornes de notre intelligence, d'abord par la Loi et les Prophètes, ensuite par son Fils unique, notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Chrit. Aussi tout ce qui nous est transmis par la Loi et les Prophètes, par les Apôtres et les Évangélistes, nous l'acceptons, nous le reconnaissons, nous le respectons, et nous ne cherchons rien au delà. Ainsi Dieu, qui sait tout et pourvoit à la conservation de chacun, nous a révélé tout ce qu'il nous est utile de savoir, et nous a caché ce que nous ne sommes point en état de comprendre. Nous nous contentons de cela, et nous y tenons, sans passer jamais les bornes éternelles, ni violer la tradition divine (1). » (Prov., XXII, 28.)

§ 10. *Essence et division de la doctrine orthodoxe sur Dieu en Lui-même.*

L'essence de ce que Dieu daigna nous révéler sur Lui-même, en dehors de son rapport avec les autres êtres, l'Église ortho-

---

(1) Les paroles de saint Cyrille de Jérusalem sont aussi fort remarquables : « Quelqu'un dira : Si l'essence de Dieu est incompréhensible, pourquoi donc en parles-tu? Mais quoi! si je ne puis pas boire toute l'eau d'une rivière, me serait-ce une raison pour n'en pas prendre ce qu'il m'en faut? Parce que

doxe l'exprime en peu de mots dans ces paroles du Symbole d'Athanase : « C'est ici la foi catholique que nous adorions le seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité, sans confondre les hypostases ni diviser l'essence, » ou, plus brièvement encore, dans ces paroles de la *Confession orthodoxe* : « Dieu est unique en essence et triple en personnes. » (Art. I, rép. 10.) Ainsi toute la doctrine orthodoxe, par rapport à Dieu considéré en Lui-même, se divise en deux parties : 1° la doctrine de l'unité de Dieu, au point de vue de l'essence, et 2° la doctrine de la Trinité, au point de vue des personnes.

---

mes yeux ne peuvent embrasser le soleil entier, devrais-je ne pas le regarder autant qu'il m'est nécessaire? Parce qu'entré dans quelque grand jardin je ne puis en manger tous les fruits, voudrais-tu que j'en sortisse affamé? » (*Catéch.*, VI, 5, p. 100-101.)

CHAPITRE PREMIER

UNITÉ DE DIEU AU POINT DE VUE DE L'ESSENCE.

§ 11. *Nature et disposition de l'examen.*

La nature de l'examen sur Dieu, unique par essence, est evidente : il faut d'abord montrer que Dieu est unique par essence ; puis exposer l'idée de l'essence même de Dieu.

I. — DE DIEU UNIQUE PAR ESSENCE.

§ 12. *Doctrine de l'Église et précis de l'histoire du dogme.*

Immédiatement après ces mots : « Je crois, » qui enseignent le dogme de l'incompréhensibilité de Dieu, nous prononçons dans le Symbole de la foi ces paroles : « en un seul Dieu, » confessant ainsi un second dogme de l'Église, le dogme de l'unité de Dieu. Ce dogme fut de tout temps rangé parmi les dogmes capitaux, fondamentaux du christianisme, comme cela se voit déjà par le fait qu'il se trouve dans tous les Symboles reçus par l'Église même avant celui de Nicée (1), ainsi que dans toutes les confessions de foi particulières écrites en différents temps par les Docteurs, soit avant, soit après le même concile (2). C'était là, dès l'origine et avec raison, pour les chré-

---

(1) Savoir : dans le Symbole de l'Église de Jérusalem : Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν... ; de l'Église de Césarée : Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν... ; d'Antioche . « Credo in unum et solum Deum... » (Apud Cassian. *de Incarnat.*, lib. VI, p. 1272); d'Alexandrie : Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν (apud Socrat., lib. I, cap. 26); dans la *Confession de foi* annexée aux constitutions apostoliques : Πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγέννητον, μόνον, ἀληθινὸν Θεὸν... ; dans Irénée : Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλεσία... παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων... παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα Θεὸν πίστιν... (*Contra Hæres.*, lib. I, cap. I, n. 1); Tertullien : « Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in *unicum* Deum omnipotentem » (*De Veland. virgin.*, cap. 1), etc.

(2) Par exemple : par Grégoire le Thaumaturge : Εἷς Θεὸς, πατὴρ Λόγου ζῶντος.. ; Athanase le Grand : Πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον Θεὸν (*Opp.*, t. I, par. 1, p. 99); saint Basile : Πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν ἕνα μόνον ἀληθινὸν καὶ ἀγαθὸν Θεόν (*Serm. de Fide*, t. II, p. 227, ed. Garnier), et d'autres.

tiens, le premier dogme qui distinguait la vraie religion, donnée de Dieu, de toutes les fausses religions du paganisme, qui prêchaient le polythéisme ou le réalisme (1).

Les adversaires de la doctrine chrétienne de l'unité de Dieu, ce furent : 1° avant tout, et fort naturellement, les païens ou polythéistes, qu'il fallait convertir au christianisme; 2° puis, à partir du deuxième siècle, les hérétiques chrétiens, connus sous le nom général de *gnostiques*, dont les uns, sous l'influence de la philosophie et de la théosophie orientale, bien que reconnaissant un seul Dieu suprême, lui associaient pourtant plusieurs autres dieux inférieurs, ou Éons, issus de Lui et créateurs de l'univers, au lieu que les autres, entraînés par la même philosophie, qui cherchait, entre autres choses, à résoudre la question de l'origine du mal dans le monde, reconnaissaient deux principes coéternels toujours en guerre : celui du bien et celui du mal, comme causes principales de tout le bien et de tout le mal qui existe dans le monde (2); 3° un peu plus tard encore, dès la fin du troisième siècle et surtout depuis le milieu du quatrième, de nouveaux chrétiens hérétiques, les manichéens, qui admettaient aussi dans le même sens deux divinités, l'une du bien, l'autre du mal, subordonnant à l'une le royaume éternel de la lumière et à l'autre le royaume éternel des ténèbres (3); 4° à partir de la fin du sixième siècle, la secte peu nombreuse des trithéistes, qui, se méprenant sur la doctrine chrétienne concernant la Trinité de personne en un seul Dieu, reconnaissaient trois dieux entièrement distincts l'un de l'autre, comme seraient, par exemple, trois personnes ou individualités quelconques du genre humain, quoique toutes de la même nature, et comme sont en général des individus de toute espèce et de tout ordre d'êtres (4); 5° enfin, depuis le septième siècle jusqu'au douzième,

---

(1) Justin. *Cohort. ad Græc.*, cap. 36 : Δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι Θεόν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα.

(2) *Esquisse de l'Hist. de l'Égl. par l'Ém. Innocent*, siècle deuxième, sect. VII, sur les hérésies et les sectes.

(3) Même *Histoire*, siècles troisième et quatrième, sect. VII.

(4) La secte des trithéistes doit son origine surtout à un nommé Philippon,

les pauliciens, que plusieurs envisageaient comme une ramification des manichéens, et qui, en effet, comme ceux-ci, reconnaissaient deux divinités, l'une pour le bien, l'autre pour le mal (1).

En défendant le dogme orthodoxe contre toutes ces erreurs des polythéistes, des duothéistes et des trithéistes, les Pères de l'Église orthodoxe eurent constamment l'idée que Dieu est unique, non point comme l'est un objet quelconque pris dans l'ordre des autres objets de la même espèce ou de même genre (en ce sens on pourrait appeler unique chaque dieu du paganisme tiré de la foule de ses autres dieux), mais dans ce sens qu'il n'y a pas d'autre Dieu, ni égal, ni supérieur, ni inférieur à Lui, et que Lui seul Il est le Dieu unique (2). A l'appui de cette vérité, les Pères de l'Église orthodoxe, prenant en juste considé-

---

grammairien, qui vivait à Alexandrie vers 580. (Joann. Damascen. *De Hæres.*, n. 83, ed. Le Quien., et *Esq. de l'Hist. de l'Égl. par l'Em. Innocent*, siècle sixième, sect. VII.) Cette erreur fut suivie aussi plus tard par quelques scolastiques, comme Godechalk (neuvième siècle), Roscellin (onzième siècle), Pierre Abeilard (douzième), Scherlok et Pierre Taydit (à la fin du dix-septième).

(1) *Photius*, περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως (in t. XIII, ed. Galland.); *Esq. de l'Hist. de l'Égl. par l'Em. Innocent*, neuvième-onzième siècles, sect. VII. Dans les temps modernes (dix-huitième siècle), un célèbre écrivain français (Bayle) voulait se faire le défenseur du système des dualistes; mais bientôt il convint lui-même de l'incertitude et de l'inconséquence de ce système. (Bayle, *Éclaircissements sur les Manichéens*, à la suite du *Dictionn. crit.*)

(2) Clem. Alex. *Pædag.*, lib., I, c. 8 : Ἓν δὲ ὁ Θεὸς, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα; Origen. *de Princip.*, 1, 6... : « Uti ne majus aliquid et in- « ferius in se habere credatur (Deus), sed ut sit et omni parte μονάς, et, ut ita « dicam , ἕνας.. » Rufin. *Exposit. Fidei*, p. 18 : « Quand nous disons que les Eglises d'Orient croient en un seul Dieu, Père tout-puissant, et en un seul Seigneur, il faut entendre ici qu'Il est appelé *seul, unique*, non au point de vue du nombre, mais à celui de la totalité (*unum non numero dici, sed universitate*). Ainsi, parle-t-on d'un homme ou d'un cheval : dans ce cas, *un* se met au point de vue du nombre; car il peut y avoir un second homme, un troisième, etc., et ainsi pour le cheval. Mais où il est question d'*un* sans qu'il y ait possibilité d'y adjoindre un second ou un troisième, là le mot *un* s'entend, non par rapport au nombre, mais par rapport à la totalité. Si, par exemple, nous disons *un soleil*, alors le mot *un* est employé dans un sens à ne pas permettre d'ajouter ni un second, ni un troisième. A plus forte raison, lorsqu'il est question de Dieu, il faut entendre le mot *un*, non au point de vue du nombre, mais à celui de la totalité; c'est-à-dire qu'Il est un ou unique, dans ce sens, qu'il n'y a pas d'autre Dieu. »

ration soit le caractère de la vérité elle-même, soit celui de leurs adversaires, alléguaient ordinairement des preuves de deux espèces : les unes tirées de la sainte Écriture, les autres de la saine raison.

§ 13. *Preuves de l'unité de Dieu tirées de l'Écriture sainte.*

La vérité de l'unité de Dieu est établie dans la sainte Écriture avec beaucoup de clarté et de détail.

C'était le dogme fondamental de la révélation de l'Ancien Testament. « Je suis le Seigneur votre Dieu, qui vous ai tiré de l'Égypte, de la maison de servitude ; vous n'aurez point de dieux étrangers devant moi » (Ex., xx, 2, 3) : tel fut le premier commandement du Décalogue que Dieu donna au peuple d'Israël du haut du Sinaï et qui servit de base à tout l'Ancien Testament.

Dans la suite encore Dieu rappela fréquemment cette même vérité aux Israélites. « Voyez, » leur dit-il par la bouche de Moïse, un jour qu'ils avaient offert leurs sacrifices aux démons et irrité Dieu en adorant des dieux étrangers (Deut., xxxii, 17, 21), « considérez que je suis le Dieu unique et qu'il n'y en a point d'autre que moi seul. » (Ibid., 39.) Plus tard, lorsque les enfants d'Israël étaient retombés dans l'idolâtrie, il leur répéta cette vérité par son prophète Isaïe : « Je suis le Seigneur : c'est là le nom qui m'est propre ; je ne donnerai point ma gloire à un autre, ni les hommages qui me sont dus à des idoles. » (Is., xlii, 8.) « Je suis le premier et je suis le dernier, et il n'y a point de Dieu que Moi. » (Ibid., xliv, 6.) « Vous êtes témoin de ce que je dis : Y a-t-il donc quelque autre Dieu que moi ? » (Ibid., 8). « Rappelez le passé dans votre mémoire ; reconnaissez que je suis Dieu, qu'il n'y a point d'autre Dieu que moi. » (Ibid., xlvi, 9 ; comp. xlv, 5, 6.) Il est à remarquer que, soit ici, soit dans plusieurs autres passages de l'Écriture, Dieu, en parlant de Lui-même comme du seul vrai Dieu, nomme toutes les divinités du paganisme des *démons* (1), des

(1) *Ainsi ils n'immoleront plus à l'avenir leurs hosties aux démons.* (Lev., xvii, 7.) *Voici ce que dit le Seigneur : Quelle injustice vos pères avaient-ils*

idoles (1), *fausses*, *muettes*, *sculptées*, *inanimées*, en général, des œuvres de mains d'homme (2), et défend formellement de les considérer ne fût-ce que comme des divinités inférieures.

En même temps, les Prophètes inculquaient aussi en leur propre nom aux Israélites la vérité de l'unité de Dieu ou la professaient solennellement, non sans affirmer que les divinités païennes n'étaient pas des dieux. Ainsi Moïse, en rappelant au peuple d'Israël les bienfaits particuliers de Jéhova et les exhortant à garder ses commandements, répète à plusieurs reprises : Sachez donc « que le Seigneur est le véritable Dieu, et qu'il n'y en a point d'autre. » (Deut., IV, 35.) « Reconnaissez en ce jour, et que cette pensée soit dans votre cœur, que le Seigneur est Dieu depuis le haut du ciel jusqu'au plus profond de la terre, et qu'il n'y en a point d'autre » (ibid., 39); et plus loin : « Écoutez Israël; le Seigneur est le seul, unique Seigneur. Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces. » (Ibid., V, 4, 5.) Ainsi, le Psalmiste s'écrie (Ps. XVII, 31) : « Quel autre Dieu y a-t-il que le Seigneur? et quel autre Dieu y a-t-il que notre Dieu? » Ailleurs : « Entre tous les dieux, il n'y en a point, Seigneur, qui vous soit semblable, ni qui puisse vous être comparé dans les œuvres que vous faites. Toutes les nations que vous avez créées viendront se prosterner devant vous, Seigneur, et vous adorer, et elles rendront gloire à votre nom, car vous êtes vraiment grand; vous faites des prodiges, et vous seul êtes Dieu. » (Ps. LXXXV, 8-10.) Dans un autre endroit : « Le Seigneur est grand et infiniment louable; il est plus redoutable que tous les autres dieux; car tous les dieux des nations sont des démons, mais le Seigneur est le créateur des cieux. » (Ps. XCV,

---

trouvée en Moi lorsqu'ils se sont éloignés de Moi, lorsqu'ils ont suivi la vanité et qu'ils sont devenus vains eux-mêmes? (Jér., II, 5.)

(1) *Gardez-vous bien de vous tourner vers les idoles, et ne vous faites point de dieux jetés en fonte.* (Lev., XIX, 4.) *Brisez les pierres érigées en l'honneur des fausses divinités; rompez leurs statues.* (Nombr., XXXIII, 52.)

(2) *Pourquoi donc m'ont-ils irrité par leurs idoles et par la vanité des dieux étrangers?* (Jér., VIII, 19.) *Ils ont employé leur argent à se forger des statues semblables aux idoles des nations, qui ne sont que l'ouvrage d'un artisan.* (Os., XIII, 2.) *J'exterminerai du milieu de vous vos idoles et vos statues, et vous n'adorerez plus les ouvrages de vos mains.* (Mich., V, 13.)

4, 5.) Ainsi le prophète Jérémie fait devant Dieu cette confession : « Seigneur, il n'y a point de Dieu qui vous soit semblable. Vous êtes grand, et votre nom est grand en vertu, en puissance. Qui ne vous craindra, ô Roi des nations? parce que la gloire vous appartient et que nul n'est semblable à vous parmi tous les sages et dans tous les royaumes du monde. Aussi on les convaincra qu'ils sont des fous et des insensés, car le bois qu'ils adorent est la preuve de leur folie. On apporte de Tharsis le meilleur argent et d'Ophas l'or le plus pur; la main de l'ouvrier et du statuaire le met en œuvre; l'hyacinthe et la pourpre éclatent dans les vêtements de leurs statues, tout cela n'est que l'ouvrage d'un homme habile dans son art. Mais le Seigneur est le Dieu véritable, le Dieu vivant, le Roi éternel. (Jér., x, 6-10.)

Ici doit être également rappelée la prière du pieux roi Ézéchias, qui montre comment la vérité de l'unité de Dieu était comprise par ceux des Juifs qui n'étaient pas messagers de Jéhova. « Ézéchias, » dit-il au IVe livre des Rois, « fit sa prière devant Dieu en ces termes : Seigneur Dieu d'Israël, qui êtes assis sur les Chérubins, c'est vous seul qui êtes le Dieu de tous les rois du monde; c'est vous qui avez fait le ciel et la terre. Prêtez l'oreille et écoutez; ouvrez les yeux, Seigneur, et considérez; écoutez toutes les paroles de Sennachérib, qui a envoyé ses ambassadeurs pour blasphémer devant nous le Dieu vivant. Il est vrai, Seigneur, que les rois des Assyriens ont détruit les nations, qu'ils ont ravagé toutes leurs terres, et qu'ils ont jeté leurs dieux dans le feu et les ont exterminés, parce que ce n'étaient point des dieux, mais des images de bois et de pierre faites par la main des hommes. Sauvez-nous donc maintenant, Seigneur notre Dieu, des mains de ce roi, afin que tous les royaumes de la terre sachent que c'est vous seul qui êtes le Seigneur et Dieu. » (IV Rois, XIX, 15-19.)

Après tous ces témoignages, c'est une calomnie manifeste et téméraire que de soutenir, comme on le fait, qu'il y a, dans l'Ancien Testament, des traces de la doctrine du polythéisme, et que le Dieu des Juifs, d'après leurs livres sacrés, n'était qu'un des dieux existants, Dieu national semblable aux dieux des

autres nations de cette époque (1). A l'appui de la première de ces idées, ils citent les passages de l'Écriture sainte où Dieu est appelé Élohim (les dieux, de Éloah, Dieu) au pluriel, et où il est représenté disant : « Faisons l'homme à notre image. » (Gen., I, 26.) « Faisons-lui (à Adam) une aide semblable à lui (ibid., II, 18), etc. » Mais, d'abord, comme ce même Moïse, dont les livres renferment ces passages, prêche si souvent et si clairement l'unité de Dieu, article capital de toute la législation de Sinaï, comme il appelle directement tous les dieux du paganisme de vaines divinités, des idoles, et qu'il fait tous ses efforts pour empêcher les Juifs de les suivre (Lév., XVII, 7; Deut., XXXII, 21, et autres), il est certain que, dans les passages cités, il ne pouvait, se contredisant lui-même, enseigner clandestinement le polythéisme; on est donc forcé de convenir, avec les saints Pères de l'Église, que, si Dieu est effectivement représenté ici au pluriel, il faut en déduire non point la pluralité des dieux, mais celle de la pluralité des personnes divines en un seul et même Dieu, c'est-à-dire qu'il y a ici allusion au mystère de la Très-Sainte Trinité (2). En particulier, quant au nom d'Élohim, il est à remarquer encore que, suivant l'explication de Moïse lui-même, il ne signifie point plusieurs dieux, mais un seul et même Dieu, appelé aussi Jéhova. En effet, on trouve dans Moïse cette expression : Jéhova, qui est Élohim (voir Deut., IV, 39, texte orig.); et chez lui, comme chez les autres écrivains sacrés de sa nation venus après lui, ces deux noms de Dieu sont fréquemment réunis et employés comme un seul et même : Jéhova, Élohim, Seigneur Dieu. (Ex., IX, 20; Jos., XXII, 22; I Rois, VI, 20; II Rois, VII, 18, 19; I Par., XVII, 16, 26; Ps. LXXXIII, 9, 12; Jean, IV, 6, texte or.) A l'appui de la seconde idée, savoir que l'Ancien Testament ne donne le Dieu national des Juifs que pour l'un des dieux existants, on cite le texte où il est appelé « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex., III,

---

(1) C'est l'idée de presque tous les rationalistes modernes.

(2) Theophil. *Ad Autolyc.*, lib. II; Isidor. Pelus., lib. III, epist. 112; Basil. Magn. *Contra Eunom.*, lib. V, et *De Spir. Sancto*, cap. 16; Cyrill. *Adversus Julian.*, lib. I; Chrysost. *Homil. in Genes.*, VIII; Theodoret. *In Genes.*, quæst. 19; August. *De Trinit.*, lib. I, cap. 7, et autres.

6 et 15), « le Dieu des Hébreux » (ibid., 18), « le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs. » (Deut, x, 17.) Mais les deux premières de ces dénominations sont suffisamment expliquées par la relation particulière que Dieu soutenait avec les Israélites. Les ayant choisis dans un but sublime, celui de conserver la vraie foi au milieu de l'impiété générale qui régnait sur la terre, il avait formé déjà, avec leur aïeul Abraham, une alliance particulière, qu'il renouvela par la suite plusieurs fois (Gen., xvii, 7-9; Ex., xix, 4-6; Deut., xxvi, 16-19), et par laquelle il leur promettait d'être particulièrement leur Dieu, de les traiter comme siens, comme son peuple élu d'entre toutes les nations de la terre. (II Rois, vii, 24.) Il pouvait donc naturellement, aussi être appelé dans un sens particulier le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu des Hébreux. Pour ce qui est des paroles de Moïse aux Israélites : « Le Seigneur votre Dieu est lui-même le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs » (Deut., x, 17), on ne saurait prétendre sans injustice qu'elles impliquassent l'existence d'autres dieux inférieurs, lorsqu'on sait que déjà auparavant, dans le même livre du Deutéronome, le législateur des Hébreux avait dit clairement à son peuple : « Reconnaissez donc en ce jour, et que cette pensée soit dans votre cœur, que le Seigneur est Dieu, depuis le haut du ciel jusqu'au plus profond de la terre, et qu'il n'y en a point d'autre. » (Ibid, iv, 39.) Si Moïse appelle Jéhova le Dieu par excellence, le Dieu qui est au-dessus de tous les dieux du paganisme, c'est évidemment pour se prêter aux idées des païens, qui étaient persuadés de l'existence de leurs faux dieux; car lui-même il ne désignait ceux-ci que du nom d'idole ou d'êtres imaginaires (1). (Lév., xix, 4; Nombr., xxxiii, 52.)

En consultant les livres du Nouveau Testament, nous y trou-

---

(1) Saint Chrysostome (*In Psalm.* 50) remarque que les idoles des païens sont quelquefois appelées dieux dans l'Écriture sainte : Οὐ κατὰ τιμὴν, οὔτε χάριτι προσηγορίας, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπάτην τῶν πλανηθέντων καὶ οὕτως καλεσάντων. On sait également que dans la Bible le nom de dieux est donné quelquefois aux rois, aux gouverneurs, aux juges et aux prêtres. (Ex., xxii, 28; Ps. lxxxi, 1 et 6; cxxxv, 2, etc.) Moïse put aussi appeler Jéhova le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs, par rapport aux dieux de ce dernier ordre, et non pas seulement par rapport aux dieux ou idoles des païens.

vous la vérité de l'unité de Dieu avec la même haute signification qu'elle avait déjà dans l'Ancien. Notre Sauveur lui-même, à cette question d'un docteur de la loi : « Quel est le premier de tous les commandements? » répondit : « Voici le premier de tous les commandements : « Écoutez, Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul Dieu. » (Marc, XII, 28, 29.) En d'autres occasions il exprima cette vérité tout aussi clairement, ou même plus clairement encore, lorsque, par exemple, à un homme qui l'appelait *bon maître*, il fit cette remarque : « Il n'y a que Dieu seul qui soit bon » (ibid., X, 17, 18), et que, dans sa prière à son Père céleste, il dit : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous le seul Dieu véritable. » (Jean, XVII, 3.) En appelant le Père céleste *le seul Dieu véritable*, le Christ nous apprend sans doute que tous les autres êtres appelés de ce nom n'étaient que de faux dieux (1).

Les saints Apôtres proclamèrent naturellement la vérité de l'unité de Dieu, toutes les fois qu'ils étaient appelés à convertir au Christ des polythéistes, des païens. *Amis, que voulez-vous faire?* s'écrièrent Paul et Barnabas lorsque les habitants de Lystre, à la vue d'un miracle que Paul venait d'opérer, les prenant pour Jupiter et Mercure descendus sur la terre, s'apprêtaient à leur sacrifier : « Nous ne sommes que des hommes non plus que vous, et sujets aux mêmes infirmités; et nous vous avertissons de quitter ces vaines superstitions, pour vous convertir au Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent. » (Act., XIV, 7-15.) Voyez aussi le discours de saint Paul devant l'aréopage d'Athènes (Act., XVII, 22-31), et le récit de sa prédication à Éphèse et en d'autres lieux. (Act., XIX, 25-26.) Plus tard les Apôtres crurent quelquefois nécessaire de répéter cette vérité même à des chrétiens nouvellement convertis du paganisme. Ainsi, par exemple, consulté par ses disciples de Corinthe pour savoir s'il leur était

(1) Telles sont les paroles du Sauveur aux Juifs : *Comment pouvez-vous croire, vous qui recherchez la gloire que vous vous donnez les uns aux autres et qui ne recherchez point la gloire qui vient de Dieu seul?* (Jean, V, 44.) Telles sont aussi les paroles du Sauveur au diable : *Il est écrit : C'est le Seigneur votre Dieu que vous adorerez, et c'est lui seul que vous servirez.* (Luc, IV, 8.)

permis de manger des viandes immolées aux idoles, l'Apôtre des gentils leur écrivit, entre autres : « Quant à ce qui est de manger des viandes immolées aux idoles, nous savons que les idoles ne sont rien dans le monde et qu'il n'y a nul Dieu que le seul Dieu. Car, encore qu'il y en ait qui soient appelés dieux, soit dans le ciel ou dans la terre, et qu'ainsi il y ait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, il n'y a néanmoins pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui toutes choses tirent leur être et qui nous a faits pour lui, et un Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, comme c'est aussi par lui que nous sommes. » (I Cor., VIII, 4-8.) Enfin les Apôtres alléguèrent plus d'une fois la vérité de l'unité de Dieu pour expliquer ou confirmer d'autres vérités dogmatiques et morales. Ainsi, en établissant que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi cérémonielle des Israélites, saint Paul écrit : « Dieu n'est-il le Dieu que des Juifs? Ne l'est-il pas aussi des gentils? Oui, certainement, il l'est aussi des gentils; car il n'y a qu'un seul Dieu qui justifie par la foi les circoncis, et qui, par la foi, justifie aussi les incirconcis. » (Rom., III, 29, 30.) Et ailleurs, en conjurant les chrétiens de vivre d'une manière assortie à leur haute vocation et de conserver entre eux l'unité d'esprit, il leur rappelle aussi, entre autres choses, qu'ils n'ont « qu'un Dieu, Père de tous, qui est au-dessus de tous, sur tous et en nous tous. » (Éph., IV, I, 3, 6.) Enfin, dans un autre endroit encore, en appelant instamment les fidèles à *faire des supplications... pour tous les hommes*, il leur présente également ce motif : « Il n'y a qu'un Dieu et qu'un Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est livré pour la rédemption de tous (1). » (I Tim., II, 1-5.)

§ 14. *Preuves de raisonnement employées par les saints Pères de l'Église à l'appui du dogme de l'unité de Dieu.*

Les preuves de raisonnement qu'alléguèrent les saints Pères et Docteurs de l'Église à l'appui du dogme de l'unité de Dieu

---

(1) Ici se rapportent également les textes : *Vous croyez qu'il n'y a qu'un Dieu, vous faites bien; mais les démons le croient aussi, et ils tremblent*. (Jacq., II, 19.) *A Dieu seul, notre Sauveur, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, gloire et magnificence, empire et force, avant tous les siècles et maintenant et dans*

sont presque les mêmes qu'on allègue encore ordinairement dans le même but. Celles-ci sont tirées du témoignage de l'histoire et de l'âme de l'homme (preuves anthropologiques); celles-là de la contemplation du monde (cosmologiques); d'autres, de l'idée même de Dieu (ontologiques).

En développant les preuves de la première espèce, les saints Pères et les Docteurs de l'Église indiquaient :

1. L'antique tradition de l'unité de Dieu, répandue chez toutes les nations, en vertu de laquelle même les plus grossiers d'entre les païens, quelque enfoncés qu'ils fussent dans le polythéisme et l'idolâtrie, conservèrent toujours néanmoins dans leurs croyances l'idée d'un seul Dieu suprême, envisageant leurs autres dieux comme inférieurs, nés ou même créés par lui, et dans tous les cas subordonnés à sa puissance et à sa domination (1).

2. L'accord unanime des auteurs païens eux-mêmes à reconnaître l'unité de Dieu. A l'appui de cette idée, les défenseurs du christianisme citaient Orphée, Hésiode, Sophocle, Platon, Xénophon et d'autres, ou même rapportaient des passages de leurs écrits, des passages qui souvent se distinguaient par leur clarté et par leur force (2).

---

tous les siècles des siècles, Amen! (Jud., 25; comp. Rom., XIV, 10.) *Je vous ordonne devant Dieu... de garder les préceptes que je vous donne... jusqu'à l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que doit faire paraître en son temps Celui qui est heureux, qui est le seul Tout-Puissant, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité.* (I Tim., VI, 15-16.)

(1) Augustin. *Contra Faustum*, lib. X, cap. 10; Lactant., *Instit.*, lib. I, cap. 3; *Orosius, presbyt., Histor.*, lib. VI, cap. 1, p. 986 in t. XXXI; *Patrolog. curs. compl.* Saint Justin appelle cette tradition et cette croyance générale καθολικὴ δόξα, lib. *De Monarchia Dei*, cap. 1.

(2) Cette preuve fut employée contre les païens par Athénagore (*Legat.*, cap. 6 et 7); Justin martyr (*Cohort. ad Græc.*, cap. 18 et 19; *Dialog. cum Tryphon.*, cap. 6); Tertullien (*de Testim. animæ*, cap. 1); Minutius Félix (*Octavius*, cap. 18-20); Clément d'Alexandrie (*Strom.*, lib. V, cap. 14); Lactance (*Instit.*, lib. I, cap. 6); Cyrille (*Contra Julian.*, lib. I); Augustin (*Contra Faust.*, lib. XX, cap. 10, *De Civit. Dei*, lib. IV, cap. 31); Prudence (*Apotheos. contra hæres. Sabell.* V, 23, 59) et d'autres. Voici quelques-uns des passages qu'ils citent des auteurs païens :

Les paroles d'Orphée :

Εἷς δ' ἐστι αὐτογένης, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.

de Xénophon :

Εἷς Θεὸς ἔν τε θέοισι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

3. Enfin l'idée innée d'un seul Dieu qui se retrouve dans tout homme. Ils appelaient cette idée innée *le témoignage de l'âme*, que tout homme porte en lui-même, et qui, quelque étouffée qu'elle fût par les préjugés et les superstitions du paganisme, s'échappait souvent, comme instinctivement, de la bouche même des païens dans leurs entretiens ordinaires. « Prêtez l'oreille, disait Tertullien aux païens, prêtez l'oreille au témoignage de votre âme elle-même, qui, malgré sa prison de chair, malgré les préjugés et la mauvaise éducation, malgré la violence des passions, malgré l'asservissement aux faux dieux, lorsqu'elle s'éveille comme d'une sorte d'ivresse ou d'un profond sommeil, qu'elle vient à avoir, pour ainsi dire, une étincelle de santé, invoque involontairement le nom du seul vrai Dieu, s'écriant : *Grand Dieu! Bon Dieu! Que plaira-t-il à Dieu?* Ainsi son nom se trouve à la bouche de tous les hommes. L'âme le reconnaît également comme juge par ces paroles : *Dieu est mon témoin; j'espère en Dieu; Dieu me récompensera.* O témoignage d'une âme naturellement chrétienne (*naturaliter christianæ*)! Et en parlant de cette manière elle tourne ses regards, non vers le Capitole, mais vers le ciel, sachant fort bien que là est la demeure du Dieu vivant, que c'est de là et de ce Dieu qu'elle tire son origine (1). »

En cherchant à prouver l'unité de Dieu par la contemplation de l'univers, les anciens pasteurs de l'Église faisaient les raisonnements suivants :

1. Le monde est un, et, dans l'arrangement de toutes ses parties, des grandes et des petites, quels qu'en soient le nombre

---

de Sophocle :

Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστιν Θεὸς,
Ὃς οὐρανὸν τέτευχε καὶ γαῖαν μακρὰν,
Πόντου τε χαροπὸν οἶδμα κἀνέμων βίας.

(1) Tertull. *Apolog.* cap. 17; *item*, *De Testimonio animæ*, cap. II et VI; et dans la trad. russe de E. Karneieff, Saint-Pétersb., 1847, p. 42, 194-197 et 203. La même idée est reproduite par Minutius Félix : « Audio vulgus, cum ad cœlos « manus tendunt, nihil aliud quam *Deum* dicunt, et *Deus magnus* est, et *Deus* « *verus* est, et *si Deus dederit*. Vulgi isti naturalis sermo est, an Christiani « confitentis oratio? » (Octav., cap. 18.) Elle a été reproduite aussi par Arnobe (*Ad Gentes*, lib. II), et plus en détail par Lactance. (*Divin. Instit.*, lib. II, cap. 1.)

et la variété, il représente une parfaite unité; il atteste ainsi clairement l'unité du Créateur (1).

2. Dans la vie de l'univers on remarque constamment le même ordre et la même harmonie; tout y suit des lois déterminées, se dirige vers des buts déterminés; tout se soutient mutuellement et coopère au bien du tout : preuve incontestable qu'il n'y a non plus qu'un seul administrateur suprême du monde, qui dispose tout suivant les plans de sa sagesse. Que s'il y avait plusieurs administrateurs du monde, plusieurs dieux, essentiellement distincts les uns des autres, il ne pourrait pas y avoir dans la nature ce cours régulier et cette harmonie qui font l'objet de notre admiration; au contraire, tout y retomberait dans le désordre et retournerait dans le chaos; chaque Dieu dirigerait son département, ou même le monde entier, selon sa volonté et ses spéculations, et il en résulterait des chocs et des luttes sans fin (2).

3. Pour créer et régir le monde, il suffit d'un seul Dieu tout-puissant et omniscient; or à quoi bon tous les autres dieux? Ils seraient évidemment superflus. Dire que plusieurs dieux ont créé et organisé ce monde de concert et le régissent

---

(1) « Ce qui prouve incontestablement qu'un seul Dieu est l'auteur de tout ce qui existe, » dit saint Athanase le Grand, » c'est qu'il n'y a qu'un monde et non plusieurs. » Et après cela il développe son idée dans tout le trente-neuvième chapitre de son ouvrage contre les païens. Cette idée est également développée dans Eusèbe (*Præparat. evangel.*, lib. III, cap. 13) et Ambroise : « Unum Deum communis natura testatur, quia unus est mundus. » (*De Fide*, lib. I, cap. 1.)

(2) Iren. *Contra Hæres.*, lib. II, cap. 27, n. 2; Justin. *Cohort. ad Gent.*, XVII; Tertull. *Advers. Marcion.*, 1, 3 et 5; Athanas. *Orat. contra Gent.*, cap. 38; Grégoire le Théologien, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 224; Cyrill. Alex. *De S. Trinit.*; Augustin, *De vera Relig.*, cap. 32, 33, 36 et 40. « L'ordre qui règne dans le monde, » dit saint Athanase dans l'endroit cité, « et la parfaite harmonie des parties qui le composent, montrent clairement qu'il n'a qu'un seul administrateur et ordonnateur, et non plus d'un. En effet, s'il en avait plus d'un, cet ordre ne pourrait se maintenir; au contraire, tout se confondrait et se bouleverserait, parce que chacun d'eux disposerait de tout à son gré et contrecarrerait les autres. Et, comme nous avons dit que le polythéisme c'est l'athéisme, ainsi nous devons nécessairement donner à la polyarchie le nom d'*anarchie;* l'un ayant une fois détruit la domination de l'autre, il ne resterait plus un seul chef; il y aurait une anarchie générale. Là où il n'y a point de chef, là il n'y a point d'ordre non plus; il n'y a que désordre, » etc., jusqu'à la fin du chapitre.

en commun, ce serait avancer que chacun d'eux, pris à part, est insuffisant à cet effet, c'est-à-dire qu'il manque de la toute-puissance et de l'omniscience qui siéent à Dieu, que par conséquent ils sont tous imparfaits et ne sont pas des dieux (1).

Voici enfin les principales preuves que les Docteurs de l'Église déduisaient de l'idée même de Dieu à l'appui de son unité :

1. Du consentement unanime de tous les hommes, Dieu est un être tel qu'il ne peut y en avoir de plus élevé et de plus parfait. Or il ne peut y avoir qu'un seul être de cette nature. En effet, s'il y en avait d'autres qui lui fussent égaux, alors il cesserait d'être le plus élevé et le plus parfait de tous, c'est-à-dire qu'il cesserait d'être Dieu (2). D'un autre côté, il ne peut y avoir plusieurs êtres souverainement parfaits, même parce qu'entre plusieurs il doit nécessairement se trouver une diffé-

---

(1) « Un monde qui aurait été créé par plusieurs êtres, » poursuit le même docteur dans le chapitre suivant (*Contra Gent.*, cap. 39), « dénoterait la faiblesse des créateurs, la production de l'unité ayant exigé le concours de la pluralité ; mais en même temps cela décélerait, dans chacun des associés, insuffisance de savoir pour la création de l'œuvre ; car, si un seul eût suffi, il n'en eût pas fallu plusieurs pour suppléer à l'insuffisance de chacun d'eux pris à part. Or, dire qu'il manque quelque chose à Dieu, c'est non-seulement une impiété, cela surpasse toute impiété, parce que, même chez les hommes, on n'appellerait pas parfait, on dirait faible, l'artiste qui aurait fait une œuvre, non à lui seul, mais avec l'aide de plusieurs autres. » De même, dans Tertullien (*Contra Marcion.*, lib. I, cap. 5), Ambroise (*De Fide*, lib. I, cap. 1) et Lactance (*Divin. Instit.*, lib. I, cap. 3).

(2) Tertull. *Advers. Marcion.*, lib. I, cap. 3 et 4; Prudent. *Adv. Marcion.*, v, 20-24 ; Novat. *Trinit.*, cap. 4 ; Gregor. Nyss. *Orat. catechet.*, præfat. « Veux-tu savoir qu'il n'y a qu'un seul Dieu ? » dit le premier de ces auteurs ; « demande-toi ce que c'est que Dieu, et tu le sauras. Autant qu'il est possible à l'homme de définir Dieu, voici la définition : Dieu, comme le reconnaît déjà la conscience générale, c'est la suprême grandeur (*summum magnum*), habitant l'éternité, non née, incréée, n'ayant ni commencement ni fin... etc. Et quelle doit être la condition de l'existence de cette grandeur suprême ? C'est que rien ne l'égale, et par conséquent qu'il n'y en ait pas une autre ; car, s'il en existait une autre, cette dernière l'égalerait, et par là il n'y aurait plus de suprême grandeur, malgré la condition ou plutôt la loi qui affirme que rien n'égale la suprême grandeur. Ainsi il est de toute nécessité que la suprême grandeur ou majesté soit une (*unicum*) et sans égale, pour qu'elle reste la suprême grandeur. » Tertullien commence et termine le même raisonnement par ces mots : « Deus si non unus est, non est. » Ainsi Athanase appelait le polythéisme, *athéisme*. (Ἐλέγομεν τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι.) (*Contra Gent.*, cap. 38.)

rence; autrement ils ne formeraient qu'un seul être, et non plusieurs. Que si l'on admet quelque différence entre eux, que deviendra leur égalité de perfection en tout? L'un, sans nul doute, devra avoir quelque chose de plus ou de moins que le second, que le troisième, que tous les autres. Et si, de cette manière, il vient à manquer à chacun d'eux quelque chose de la souveraine perfection, soit en bonté, soit en puissance ou en sagesse, ou en quelque autre qualité, alors ce ne seront plus des êtres souverainement parfaits, ce ne seront pas des dieux (1).

2. Dieu, comme Être souverainement parfait, est en même temps un Être immense et remplissant tout de lui-même. Or, s'il existait plusieurs dieux, comment se maintiendrait leur immensité? Là où l'un d'eux existerait, là certes il ne pourrait en exister un second, ni un troisième, ni aucun autre (2).

En exposant ces preuves, et d'autres preuves semblables, de l'unité de Dieu contre les païens, et en général contre tous ceux des hérétiques qui rejetaient ou renversaient le dogme chrétien d'un Dieu unique par essence, les pasteurs de l'Église avaient aussi recours à des preuves particulières contres les dualistes, qui admettaient deux principes coéternels, en lutte

(1) Dans le texte nous avons cité presque littéralement saint Cyrille d'Alex. (*De S. Trin.*), qui répéta plus tard les mêmes paroles dans sa *Théologie* de J. Damascène (*Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 5, p. 10-11). Le même raisonnement se retrouve dans Lactance : «Virtutis perfectior natura potest esse in « eo in quo totum est quam in eo in quo pars exigua de toto est. Deus vero, « si perfectus est (quia perfectus est, ut esse debet), non potest esse nisi unus, « ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes ac potestates infirmiores sint « necesse est, quia tantum singulis deerit quantum in cæteris fuerit. Ita quanto « plures, tanto minores erunt. (*Divin. Inst.*, lib. I, cap. 3.)

(2) Iren. *Contra hæres.*, lib. II, cap. 1, n. 2 et 5; Tertull. *Advers. Marcion.*, lib. I, cap. 2; Athenag. *Advers. Gent.*, n. 6; Cyrill. Alex. *De S. Trinit.*, cap. 4; J. Dam., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 5, p. 1. « Comment pourrait-il y avoir au-dessus de Dieu une autre plénitude ou un autre principe, un autre pouvoir ou un autre Dieu, lorsque Dieu, comme la plénitude de tout dans l'immensité (*omnium pleroma in immenso*), doit nécessairement contenir tout et n'être contenu par rien? S'il existait quelque chose en dehors de Lui, il ne serait pas la plénitude de toutes choses et n'embrasserait pas tout; car à la plénitude ou au Dieu qui est au-dessus de tout il manquerait ce qui est supposé en dehors de Lui, et il aurait commencement, milieu et fin, par rapport à ceux qui sont en dehors de Lui, » etc. (Paroles de saint Irénée, dans l'endroit cité.)

perpétuelle l'un contre l'autre : celui du bien et celui du mal. La substance de cette dernière catégorie de preuves est renfermée principalement dans ces deux propositions :

1. La première, c'est que le système des dualistes contient en lui-même beaucoup d'inconséquences. Quels sont ces deux principes en lutte l'un contre l'autre, demandaient les champions de l'orthodoxie? Sont-ils égaux en force ou inégaux? S'ils étaient égaux, ils se neutraliseraient tout à fait, et il n'y aurait dans le monde ni bien ni mal. S'ils étaient, au contraire de force inégale, le plus fort anéantirait le plus faible, et il n'y aurait dans le monde que le bien ou que le mal. Comment ces principes existent-ils? Ils ne peuvent se trouver ni l'un dans l'autre, ni l'un à côté de l'autre. Il faut donc admettre que chacun d'eux occupe dans l'univers un domaine à part. Or qui a fixé à chacun d'eux son domaine? On ne peut répondre qu'ils se soient entendus sur ce point et qu'ils aient fait une convention; car, comme le mal cesse d'être le mal dès qu'il est en harmonie et en paix avec le bien, de même le bien cesse d'être le bien du moment qu'il concorde avec le mal. Il faut donc nécessairement admettre que chacun de ces principes tient d'un autre son domaine déterminé, qu'il le tient d'un autre plus puissant qu'eux et ayant autorité sur eux. S'il en est ainsi, voilà trois principes au lieu de deux, ou, pour nous exprimer plus exactement, voilà un principe suprême auquel sont subordonnés les deux autres (1).

2. La seconde proposition, c'est que le système des dualistes ne répond pas au but pour lequel il a été imaginé. Pourquoi prétend-on qu'il est nécessaire d'admettre deux principes : un principe du bien et un principe du mal? C'est proprement pour expliquer l'origine et l'existence du mal dans le monde; car il est impossible, dit-on, que le mal provienne du bien. Mais, en lui-même, le mal n'est point un être (une réalité) ni

---

(1) Iren. *Advers. Hæres.*, II, 1, n. 4; III, 25, n. 3; Tertull. *Advers. Marcion.*, I, 2 et 3; Tit. Bostrens. *Adv. Manich.*, I, 5-7; Athan. Alex. *Contra Gent.*, cap. 6 et 7; Cyrille de Jérus. *Catéch.*, VI, XIII, p. 109; Grég. le Théol. *Œuvr. des saints Pères*, IV, 227; Bas. le Gr., serm. II, Sur les six jour, s*Œuvr. des saints Pères*, V, 29; Jean Damasc. *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. IV, chap. 20, p. 281.

une propriété de l'être; c'est quelque chose d'accidentel; ce n'est que l'absence du bien, et une déviation de ce qui est naturel à ce qui est contre nature. En effet, il n'existe rien de mal par nature : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très-bonnes » (Gen., I, 31), et tout être restant tel qu'il a été créé est nécessairement très-bon. Celui-là devient (moralement) mauvais qui s'éloigne volontairement de la nature et finit par la combattre. Tout est naturellement soumis au Créateur et remplit ses vues; mais, lorsqu'une créature vient à résister, à se révolter contre son auteur, alors aussi elle devient mauvaise. Quant au mal physique (l'adversité, les châtiments, etc.), par sa nature ce n'est point un mal; ce n'est un mal que par rapport à nous; de plus, ce mal est la conséquence de notre mal moral, et est envoyé ou permis de Dieu pour notre avantage maral. Il n'est donc point nécessaire d'imaginer un principe du mal; il n'existe qu'un principe unique, celui du bien, duquel tout provient en bien, et ne devient mal que plus tard, en vertu du libre arbitre et pour avoir dévié de sa nature et de sa destination (1).

---

(1) Tertull. *Adv. Marcion.*, lib. II, cap. 14; Athanas. Alex. *Contra.Gent.*, cap. 7; Grég. le Th. *Œuvr. des saints Pères*, III, 220; Bas. le Gr., Sur ce que Dieu n'est pas l'auteur du mal, *Lect. chr.*, 1824, XIII, et *Œuvr. des saints Pères*, VIII; Augustin. *De Genes. contra Manich.*, lib. II, cap. 29, n. 43; Jean Damasc, *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. III, chap. 20. « Crois, » écrit saint Grégoire le Théologien, « que le mal n'a ni essence à part, ni empire à lui; qu'il n'est pas éternel, qu'il n'existe pas par lui-même, et qu'il n'est point créé de Dieu; mais qu'il est notre ouvrage et celui de l'esprit malin; qu'il n'est venu en nous que par notre négligence, et non point par le fait du Dieu créateur. » (*Loco cit.*) — « Autre est le mal par rapport à notre faculté de sentir, autre est-il par rapport à sa nature. Selon la nature, il dépend de nous-mêmes; par exemple : l'injustice, l'ignorance, la paresse, l'envie, le meurtre, les fraudes et tous les autres vices du même genre, qui, infectant l'âme formée à l'image de son Créateur, en ternissent la beauté. Nous appelons aussi mal ce qui affecte désagréablement et péniblement notre sensibilité, par exemple la maladie et les blessures du corps, le manque du nécessaire, le déshonneur, la perte de nos biens, de nos parents, toutes ces épreuves qui nous sont envoyées pour notre bien par la toute-bonté et la souveraine sagesse du Seigneur. Il prive de leur fortune des gens qui en font un mauvais usage, et il leur arrache ainsi un instrument de péché. Il envoie la maladie à plusieurs auxquels mieux vaut avoir les membres de leur corps enchaînés que marchant sans contrainte dans la voie du péché. La mort arrive alors qu'on est au terme de la vie assigné à chaque homme dès le commencement par le juste ju-

Nous croyons superflu de montrer ici, en particulier, comment les champions de l'orthodoxie s'y prenaient pour réfuter les erreurs des trithéistes. Cette hérésie provint uniquement de ce qu'on ne se rendait pas bien compte du véritable sens des enseignements de Christ concernant les trois personnes en un seul Dieu, et se fondait bien moins sur des raisonnements que sur l'interprétation erronée de certains passages de l'Écriture sainte ; aussi trouverons-nous la réfutation de ces erreurs là où sera exposée, d'après la parole de Dieu, la doctrine orthodoxe de la Très-Sainte Trinité.

§ 15. *Application morale du dogme.*

Nous pouvons tirer, pour notre usage, du dogme de l'unité de Dieu trois importantes leçons.

Première leçon, concernant notre rapport avec Dieu. « Je crois en un seul Dieu, » dit chaque chrétien en commençant le symbole, en un seul, et non en plusieurs, en deux ou en trois, comme faisaient les païens et certains hérétiques ; c'est donc Lui seul que nous devons *servir* comme Dieu (Deut., VI, 13; Matth., IV, 10); c'est Lui seul que nous devons *aimer* de tout notre cœur et de toute notre âme (Deut., VI, 4, 5); c'est en Lui seul que nous devons concentrer toutes nos espérances (Ps. CXVII, 8, 9 ; I Pierre, I, 21); et en même temps nous devons nous garder de toute espèce de polythéisme et d'idolâtrie. (Ex., XX, 3, 5.) Les païens, en adorant un Dieu suprême, reconnaissaient aussi une foule de dieux subalternes, et mettaient souvent au nombre de ces dieux des esprits purs, bons ou mauvais (les génies et les démons), même des morts qui s'étaient illustrés pendant leur vie ; et nous, nous révérons les bons Anges, nous révérons les saints personnages qui, pen-

---

gement de Dieu, qui de toute éternité prévoit ce qui convient à chacun de nous. La famine, la sécheresse, les pluies extraordinaires sont des fléaux publics envoyés aux villes et aux peuples, en punition de leur extrême perversité. De même que le médecin est un bienfaiteur, malgré l'amertume de ses remèdes et les souffrances qu'il fait éprouver au corps, car c'est la maladie qu'il combat, et non point le malade, ainsi Dieu est bon lorsque, par des châtiments particuliers, il fait le salut de tout l'homme. » (*Loco citato.*)

dant leur vie, se sont illustrés par leur foi et leur piété; mais nous ne perdons point de vue que, suivant la doctrine de l'Église orthodoxe, nous devons les révérer, non point comme des dieux subalternes, mais comme des serviteurs et des amis de Dieu, comme nos intercesseurs auprès de Lui, comme nos coopérateurs dans l'œuvre de notre salut; les révérer de telle façon que toute la gloire en revienne exclusivement à Lui seul, *qui est admirable dans ses Saints* (Ps. LXVII, 37; Matth., X, 40). Les païens faisaient des statues de leurs dieux; ils exposaient en public leurs simulacres et leurs idoles; enfin, dans leur extrême aveuglement, ils envisageaient ces objets comme leurs dieux mêmes et leur rendaient un culte divin. Que tout chrétien se garde jamais de tomber jamais dans une semblable idolâtrie ! Et nous, nous employons et révérons les images du vrai Dieu et de ses saints, et nous fléchissons le genou devant elles; mais nous ne les employons et ne les révérons que comme des représentations sacrées pour nous et profondément instructives, et nous n'en faisons pas des dieux; nos génuflexions devant les saintes images, nous ne les adressons point au bois, ni aux couleurs, mais à Dieu lui-même et à ses saints représentés sur ces images. Telle doit être la véritable adoration des saintes images ; à cette condition-là, elle ne peut en aucune façon être assimilée à l'idolâtrie. On sait enfin que les païens personnifiaient toutes les passions humaines et s'en faisaient autant de divinités; quant à nous, nous ne personnifions plus les passions pour les diviniser, car nous savons ce qu'elles valent; cependant, hélas ! il arrive souvent à des chrétiens de rendre à leurs passions une espèce de culte, bien qu'eux-mêmes ils ne s'en doutent pas le moins du monde. Celui-ci est si fort adonné à la gourmandise, et en général aux voluptés des sens, que, suivant l'expression de l'Apôtre, *il fait son Dieu de son ventre* (Ps. III, 19); celui-là est tellement préoccupé du soin de s'amasser des richesses, il veille à leur conservation avec tant d'amour, que son avarice ne peut en vérité être désignée autrement que du nom d'idolâtrie (Col., III, 5); cet autre est si entiché de ses mérites et de ses avantages, réels ou imaginaires, et il les porte si haut, qu'il s'en forme en quelque sorte une

idole, qu'il adore lui-même, et pour laquelle il exige d'autrui la même adoration. (Dan., III.) En un mot, chaque passion, chaque attachement pour quelque objet que ce soit, fût-il distingué par son importance et sa noblesse, dès que nous nous y livrons au point d'oublier Dieu et de contrevenir à ses commandements, devient pour nous un nouveau Dieu, ou une idole que nous servons ; et tout chrétien doit conserver fermement en mémoire qu'une idolâtrie de ce genre est incompatible avec le service du seul vrai Dieu, selon ces paroles du Sauveur : « Nul ne peut servir deux maîtres.... Vous ne pouvez servir Dieu et les richesses. » (Matth., VI, 24.)

Seconde leçon, concernant notre rapport avec le prochain. En croyant au seul vrai Dieu, de qui nous avons tous reçu l'existence, « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act., XVII, 28), et qui seul est notre but principal à tous, nous sommes aussi portés naturellement à l'union mutuelle ; nous devons vivre comme des frères, de sorte que, liés les uns aux autres par un amour fraternel, nous ne formions sur la terre qu'une seule grande famille, sous la domination du seul Père qui est aux cieux. C'est à *cette unité d'un même esprit par le lien de la paix* que le saint Apôtre conviait les chrétiens lorsqu'il leur disait : Vous n'avez *qu'un Dieu, Père de tous, qui est au-dessus de tous, sur tous et en nous tous.* (Éph., IV, 6.) C'est cette unité de tous les hommes entre eux et avec Dieu que Notre-Seigneur lui-même avait en vue lorsqu'il priait ainsi son Père : « Que tous ensemble ils ne soient qu'un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, et que de même ils ne soient qu'un en vous. » (Jean, XVII, 21.) Ce fut même pour rétablir cette double union de tous les hommes qu'il descendit sur la terre (Jean, X, 16), qu'il leur enseigna à connaître le seul vrai Dieu (Jean, XVII, 3), qu'il renversa la barrière qui séparait les Gentils des enfants d'Israël (Éph., II, 14, 18), qu'il prêcha à tous en paroles et en exemple *son commandement nouveau* du mutuel et parfait amour (Jean, XIII, 34), qu'enfin il daigna faire de cet amour le caractère distinctif de ses vrais disciples. (*Ibid.*, 35.)

Enfin la troisième leçon, concernant notre rapport avec

nous-mêmes. En croyant en un Dieu unique par essence, nous devons faire aussi tout ce qui dépend de nous pour rétablir dans notre propre nature l'unité primitive détruite en nous par le péché. Maintenant nous sentons la dualité de notre être, la désunion de nos forces, de nos facultés, de nos tendances; « nous nous plaisons dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur, et en même temps nous sentons dans les membres de notre corps une autre loi qui combat contre la loi de notre esprit, et qui nous rend captifs sous la loi du péché qui est dans les membres de notre corps » (Rom., xxii, 23); de manière qu'à présent, dans chacun de nous, il y a deux hommes au lieu d'un : l'homme intérieur et l'homme extérieur, l'homme spirituel et l'homme charnel. Appliquons donc tous nos soins « à dépouiller le vieil homme, selon lequel nous avons vécu dans notre première vie, qui se corrompt en suivant l'illusion de ses passions » (Éph., iv, 22, 24), et à revenir ainsi à la même unité d'essence avec laquelle nous sommes sortis des mains du Créateur; et cette unité nous conduira naturellement à cette autre unité qui est le but principal de notre existence, à l'union spirituelle avec l'Être suprême, notre prototype, vers lequel nous tendons déjà par la loi de notre nature; car toute la vie de l'homme nouveau sera consacrée à Dieu : « Celui qui demeure attaché au Seigneur est un même esprit avec Lui, » disait le saint Apôtre. (I Cor., vi, 17.)

II. — DE L'ESSENCE DE DIEU.

§ 16. *Abrégé de l'histoire du dogme; enseignement de l'Église à cet égard, et parties constituantes de cet enseignement.*

Déjà dès les premiers siècles du christianisme cette question : Qu'est-ce que Dieu dans son essence ou sa nature (οὐσία, φύσις, *essentia*, *substantia*, *natura*)? fut pour les Docteurs de l'Église l'objet d'une attention particulière : d'un côté comme question fort importante par elle-même et tenant de fort près à la raison et au cœur de tout homme, et surtout comme question

dont les hérétiques se préoccupaient beaucoup alors, appelant ainsi à la lutte les champions de l'orthodoxie (1). Mais, dans les anciens temps, les Docteurs de la foi, en réfutant les faux docteurs qui se donnaient pour connaître parfaitement l'essence de Dieu, s'appliquèrent principalement à développer cette idée : que l'essence de Dieu est incompréhensible pour nous, que nous ne la connaissons point et ne pouvons point la connaître dans la vie présente (2). Aussi se mettaient-ils fort peu en peine de rechercher et de découvrir une définition précise de l'idée de Dieu, qui pût être reconnue comme correspondant exactement à son essence ; au contraire, ils la définissaient de manière ou d'autre, selon leur besoin, employant à cet effet les divers traits sous lesquels Dieu est représenté dans la révélation. Tantôt ils disaient que Dieu est un Esprit pur (3) ; tantôt ils l'appelaient essence génératrice de tout ce qui est visible et invisible (4) ; tantôt ils voyaient en Lui la grandeur suprême (5), ou le bien le plus parfait (6), le souverain bien (7), ou l'Être qui demeure toujours (8) ; et si parfois quelques-uns d'entre eux essayaient d'indiquer quelque dénomination comme exprimant l'essence même de Dieu (9), alors ce

(1) V. plus haut § 9, et page 86, note 1.

(2) V. ibid. page 86, note 2.

(3) Θεὸς ἐστι πνεῦμα ἄϋλον, ὀφθαλμὸς ἀκοίμητος καὶ νοῦς ἀκίνητος. Athan. Alex. *Quæst. aliæ, respons. ad quæst.* 1, t. III, p. 335, Paris, 1698. De même, Augustin. *De Cognit. veræ vitæ*, cap. 7.

(4) Athan. Alex. ibidem : Θεὸς ἐστιν οὐσία δημιουργικὴ πάντων τῶν ἀοράτων καὶ ὁρωμένων κτισμάτων. Conf. Justin, *Dialog. cum Triphon.*, III.

(5) Voir p. 107, note 2.

(6) Τὸ παντελεῖον ἀγαθόν αὐτός ἐστιν ὁ Θεός. Basil. *In Psalm.* XXXIII, 7.

(7) Τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστι. Gregor. Nyss. *De Opific., homin.*, cap. 12.

(8) Ambrosius : « Οὐσία Dei cum dicitur, quid aliud significatur nisi Deum « semper esse ? Quod litteræ ipsæ exprimunt : quoniam vis divina οὖσα ἀεὶ, « hoc est, cum sit semper, οὐσία dicitur, unius litteræ mutato ordine, propter « sonum et compendium decoremque sermonis (*De Incarnatione*, cap. 9.) « Vel : quid est οὐσία et unde dicta, nisi οὐσία (οὖσα ἀεὶ), quod semper maneat ? *Cui enim esse est semper Deus est*, et manens semper οὐσία dicitur « divina. (*De Fide*, lib. III, cap. 7.)

(9) Nous voulons dire le nom de Dieu ὁ ὤν, Celui qui est (V. rem. 166.) Du reste Denys l'Aréopagite envisageait comme tel le mot ὁ ἀγαθὸς, le bon (voy. Damasc. *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, ch. 9) ; et saint Grégoire le Théol., en partie aussi le mot ὁ Θεὸς, Dieu. (*Œuvr. des saints Pères*, III, 96.)

n'était jamais que sous la forme d'une opinion particulière (1) ou sur une base étymologique (2), et non sans observer en même temps que toutes les dénominations en général appliquées à Dieu, celles-là même qui paraissaient le mieux lui convenir, n'exprimaient qu'imparfaitement son essence (3). En un mot, en appelant Dieu l'Être incompréhensible et innommable par son essence, les Pasteurs de l'ancienne Église l'appelaient également indéfinissable (4).

Nous voyons tout autre chose. En continuant à reconnaître Dieu comme incompréhensible, les scolastiques voulaient à toute force déterminer invariablement en quoi consiste son essence. A cet effet ils distinguèrent en Dieu une double essence : l'une physique, l'autre métaphysique. Par la première, ils entendaient la nature même de Dieu, toute parfaite, ou tout ce qui est en Dieu; par la seconde, telle d'entre les qualités ou perfections de Dieu qui s'offre à nous et nous frappe avant toutes les autres leur sert pour ainsi dire de racine et de principe générateur et distingue décidément Dieu du reste des êtres. Ils firent tous les efforts imaginables pour découvrir

---

(1) Par exemple saint Grégoire le Théologien s'exprime ainsi à ce sujet : « *Autant que nous pouvons le comprendre*, les dénominations *Celui qui est* et *Dieu* sont, en quelque sorte, les dénominations de l'essence ; » et saint Jean Damasc. dit : « De tous les noms attribués à Dieu, il semble que le plus convenable est celui de ὁ ὤν, Celui qui est. » (Voir plus haut, p. 88 note 4.)

(2) Ὁ ὤν, *Celui qui est* ou *qui existe*, disaient-ils, exprime l'essence même, οὐσίαν, de Dieu ; car οὐσία ne signifie point autre chose que οὖσα ἀεί, ce qui est, ce qui existe toujours. En réalité, Dieu existe éternellement, ὁ ὤν, et Il existe de lui-même et par lui-même ; Il est par conséquent οὐσία par excellence, au lieu que toutes les autres créatures ont reçu l'être de Lui et par Lui. (Voy. plus haut, p. 115, note 8 ; voir aussi Hilar. *De Trinitate*, lib. I ; Hieronym. in cap. 3, *Epist. ad Ephes.*; Augustin. tract. 38 *In Joannem.*)

(3) Ainsi saint Jean Damascène, après avoir désigné ὁ ὤν, Celui qui est, comme le nom le plus excellent de la Divinité, ajoute pourtant un peu plus loin : « Cette dénomination exprime seulement que Dieu est, son existence (τὸ εἶναι), mais n'exprime nullement ce qu'Il est (τὸ τί εἶναι). Comp. notes 3 et 4 de la p. 88 ci-dessus.

(4) Clem. Alex. *Strom.*, v, 12; Evagr. *Apud Socratem hist. eccles.*, lib. III, cap. 7 ; Ambros. *De Fide orthod. contra Arianos*, cap. 6, in t. XVII Patrolog. curs. compl. p. 560 ; Augustin. *De Cognit. veræ vitæ*, cap. 7; Hilar. *De Trinit.* lib. I. « Certe hoc est Deus quod, cum dicitur, non potest dici ; « cum æstimatur, non potest æstimari ; cum comparatur, non potest com- « parari ; cum definitur, ipsa definitione sua crescit. »

quelle était cette perfection, et ce fut là une question qui provoqua dans les écoles les disputes les plus ardentes, d'où l'on vit sortir quantité d'opinions diverses. Il nous suffira de citer les quatre principales. Les uns soutenaient que, ce qui constitue l'essence métaphysique de Dieu, ce n'est point telle de ses qualités ou perfections prise à part, mais l'ensemble de toutes ses perfections; d'autres la plaçaient dans l'infinité radicale (*infinitate radicali*) ou la nécessité (*exigentia*) de toutes les perfections; ceux-ci, dans l'intelligence réelle (*in intelligentia reali*) ou radicale (*radicali*), c'est-à-dire dans la seule faculté de l'intelligence; ceux-là, enfin, dans l'indépendance, dans son *aséité* ou son existence par lui-même (*in esse a se seu aseitate*). Cette dernière opinion réunissait le plus grand nombre de partisans, et de nos jours encore elle est en faveur parmi les théologiens de l'Église romaine (1). Il est aisé de comprendre que toutes ces opinions, bien qu'étrangères à l'essence du dogme, ne portent aucune atteinte à la vraie doctrine chrétienne sur la Divinité, mais sont sans utilité, n'expliquant en rien un sujet incompréhensible, et que la question même de l'essence de Dieu, de son essence métaphysique, est une question d'école plutôt qu'une question de foi ou de vie chrétienne.

Évitant avec le plus grand soin toutes ces subtilités, elle s'en tint toujours et s'en tient encore exclusivement à ce que Dieu daigna lui faire connaître à son sujet dans sa révélation. Elle n'a point la prétention de définir l'essence de Dieu, qu'elle reconnait incompréhensible, et par conséquent aussi indéfinissable (2) dans le sens rigoureux de ce mot. Cependant, comme elle désire donner à ses enfants une idée de Dieu aussi juste, aussi exacte et aussi intelligible que possible, voici ce qu'elle dit

---

(1) Vid. apud Perrone, *Prælect. theolog.*, vol. II, part. 1, cap. 3, et Liberman, *Inst. theolog.*, t. III, lib. I, cap. 2. Cette opinion est réfutée en détail et à fond par Théophane Procopowitsch, dans sa *Théologie*, t. II, part. 1, liv. I, chap. 1, p. 315-327, Lips., 1782.

(2) « Car tu es Dieu, existant (par toi-même), indescriptible, éternel et innommable. » Trebnik, p. 12; Mosc. 1836. Comp., plus haut, la note 1, de la page 84.

à son sujet : « Dieu est un esprit éternel, tout bon, omniscient, très-juste, tout-puissant, présent partout, immuable, souverainement heureux. » Ici elle nous montre : 1° l'essence (ou la nature, la substance) incompréhensible de Dieu, autant du moins qu'elle peut être actuellement à la portée de notre raison, et 2° les qualités ou perfections essentielles, qui distinguent cette essence, ou plus exactement qui distinguent Dieu lui-même de tous les autres êtres (1).

§ 17. *Idée de l'essence de Dieu : Dieu est esprit.*

Le mot *Esprit* désigne en effet de la manière la plus compréhensible l'essence, la substance ou la nature divine incompréhensible pour nous. Nous ne connaissons que deux espèces de substances : les substances matérielles, composées, dépourvues de connaissance et d'intelligence; les substances immatérielles, simples, spirituelles, plus ou moins douées de la faculté de connaître et de comprendre. Il nous est impossible d'admettre que Dieu ait en lui une substance de la première espèce, lorsque dans toutes ses œuvres, tant de la création que de la Providence, partout nous voyons les traces de la plus haute raison. Bien au contraire, la contemplation continuelle de ces traces nous fait supposer en Dieu une substance de la seconde espèce. Et si la révélation même nous représente Dieu comme un Être spirituel, notre supposition doit se transformer en une véritable certitude (2). Eh bien! c'est justement le cas : la révé-

(1) Cette citation du grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe d'Orient est proprement la réponse à cette question : Quelle idée *de l'essence et des attributs essentiels* de Dieu peut-on tirer de la révélation divine ? (Voir le 1er art.) Il est impossible de ne pas rappeler ici les paroles de saint Augustin, qui, quoique ayant dit, dans un passage : « Porro summus Spiri- « ritus, sicut a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita nulla definitione « poterit proprie determinari, » continue ainsi immédiatement après : « Sed « quia intellectualis mens eum utcunque agnoscere anhelat, hæc ænigmatica « definitio ei interim sufficiat : *Deus spiritus est*, *essentia* invisibilis, omni « creaturæ incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam æter- « nitatem simul essentialiter possidens, vel *ipsa vita*, *ipsa sapientia*, *ipsa ve- « ritas*, *ipsa justitia*, *ipsa æternitas existens*. » (De Cognit. veræ vitæ, cap. 7, in Patrolog. curs. compl., t. XXXVI, p. 1010.)

(2) En disant que le mot *Esprit* exprime, de la manière la plus compréhen-

lation nous enseigne que Dieu est un Esprit pur, sans mélange ou revêtement d'aucune substance corporelle, et que, par conséquent, sa nature est tout immatérielle, étrangère à toute espèce de composition, c'est-à-dire simple.

I. Cela résulte des différents passages de l'Écriture sainte dans lesquels sont positivement niées en Dieu toutes les propriétés appartenant nécessairement à la matière ou au corps. 1° Tout corps est limité par l'espace : Dieu n'est limité par rien et il est présent partout : « Celui qui se cache se dérobe-t-il à moi, et ne le vois-je point ? » dit le Seigneur. « N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et la terre ? » (Jér., XXIII, 24 ; CXXXVIII, 7-12.) 2° Tout corps a une forme déterminée, et par conséquent peut être représenté : Dieu n'a aucune forme sensible ; aussi, dans l'Ancien Testament, était-il sévèrement défendu de se le représenter : « A qui donc ferez-vous ressembler Dieu, et quelle image en tracerez-vous ? » (Is., XL, 18-25.) « Appliquez-vous avec grand soin à la garde de vos âmes. Souvenez-vous que vous n'avez vu aucune figure ni ressemblance au jour que le Seigneur vous parla à Horeb du milieu du feu, de peur qu'étant séduits vous ne vous fassiez quelque image de sculpture, quelque figure d'homme ou de femme (1). » (Deut., IV, 15, 16.)

---

sible pour nous, l'essence de Dieu, nous ne prétendons pourtant pas émettre l'idée que l'essence de Dieu en soit moins incompréhensible à notre entendement. Saint Jean Damascène explique ceci : « En apprenant, » dit-il, « ce qui est attribué à Dieu, et en remontant de là jusqu'à son essence, nous parvenons à concevoir, non l'essence elle-même, mais seulement ce qui s'y rapporte (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν), de même que, pour savoir que l'âme est immatérielle, indivisible et invisible, nous n'en saisissons pas mieux l'essence. Ainsi, bien que nous sachions que tel corps est blanc ou noir, nous n'en pénétrons pas pour cela la substance ; nous apprenons seulement ce qui s'y rapporte ; mais la parole de vérité nous enseigne que *la Divinité est simple*, n'ayant qu'une seule action (ἐνεργείαν) simple, salutaire, qui agit en tout et sur tout. » (*Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 16, p. 34.)

(1) Il faut ajouter que, même dans l'Église du Nouveau Testament, ce n'est pas Dieu lui-même en son essence que représentent les saintes images, mais seulement les différentes formes qu'Il revêtit lorsqu'Il daigna apparaître aux hommes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ainsi elle représente Dieu le Père sous la forme d'un vieillard, comme l'*Ancien des jours*, tel qu'Il apparut au prophète Daniel (Dan., VII, 9, 13, 22) ; le Fils de Dieu, incarné par l'opération du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, puis se développant graduellement jusqu'à l'*état d'homme parfait* (Eph., IV, 13), dans ses divers

3° Son corps, par cela même, peut être visible : Dieu est nommé le *Dieu invisible* (Col., I, 15; I Tim., I, 17; Rom., I, 20) *que nul n'a jamais vu* (Jean, I, 18; comp. VI, 46), et en particulier *que nul des hommes n'a vu et ne peut voir*. (I Tim., VI, 16; comp. Ex., XXXIII, 18-23.) 4° Son corps est sujet à des changements : « Le Père de la lumière ne peut recevoir ni de changement ni d'ombre par aucune révolution. » (Jacq., I, 17.) 5° Tout corps, étant composé de parties, est sujet à la décomposition et à la corruption : « Dieu est le roi des siècles, immortel » (I Tim., I, 17), et les Gentils sont réprouvés pour avoir « transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible à l'image d'un homme corruptible et à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents (1). » (Rom., I, 23.)

II. — La spiritualité de Dieu résulte aussi d'autres passages dans lesquels, au contraire, sont positivement attribuées à Dieu les propriétés appartenant à l'Esprit, comme : 1° la conscience de soi et la personnalité : « Considérez que je suis le Dieu unique, qu'il n'y en a point d'autre que moi seul. » (Deut., XXXII, 39; Ex., XX, 2, 3.) « C'est moi qui suis le Seigneur; c'est moi qui suis le premier et le dernier. » (Is., XLI, 4; XLVIII, 12). « Je suis l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, dit le Seigneur Dieu, qui est, qui était et qui doit venir, le Tout-Puissant. » (Apoc., I, 8; XXII, 13.) 2° La raison : « Profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles ! » (Rom., XI, 33, 34.) 3° La liberté : « Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu dans le ciel, sur la terre, dans la mer et dans tous les abîmes » (Ps. CXXXIV, 6); et, en général : « Il fait toute chose selon le dessein et le conseil de sa volonté (2). » (Éph., I, 11.) 4° Une vie

---

âges : enfance, adolescence, jeunesse, âge mûr; enfin le Saint-Esprit descendu sur le Sauveur, à son baptême, *sous une forme corporelle semblable à une colombe* (Luc, III, 22), sous la figure d'une colombe.

(1) Voici d'autres textes qui attribuent également à Dieu l'intelligence et généralement les facultés intellectuelles : Ex., III, 7; II Paral., VI, 30; Job, XIV, 13; Pr., VII, 10; Is., XLVI, 2; XLIV, 9; Jér., XIV, 10; Abac., IV, 2; I Jean, III, 20; Apoc., XVIII, 5.

(2) Voy. aussi Ps. XXXIX, 7, 9; Job, XXIII, 13; Is., XLVIII, 11; Dan., V, 21; Matth., VI, 10; VII, 21; XII, 50; XXVI, 39-42; Marc, XIV, 36; Luc, XXII.

sans fin et une activité continuelle : « Je suis vivant, dit le Seigneur.» (Jér., xxii, 24.) «C'est moi qui vis éternellement.» (Deut., xxxii, 40.) Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi comme Lui. » (Jean, iv, 19.) « Comme le Père a la vie en Lui-même, Il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en Lui-même. » (Id., 26.) « C'est par cette raison que le vrai Dieu est appelé *le Dieu vivant,* pour le distinguer de tous les faux dieux.» (Thess., i, 9; I Tim., vi, 17; II Cor., iii, 3; Hébr., xii, 22; Jean, vi, 58.)

III. — La spiritualité de Dieu ressort enfin des passages où il est directement appelé Esprit. Il n'y en a que deux, mais ils sont également clairs et précis. Le premier se trouve dans l'entretien du Sauveur avec la Samaritaine. Désirant apprendre à cette femme que ce n'est pas sur le chorazru seulement, comme le pensaient les Samaritains, ou à Jérusalem, comme le croyaient les Juifs, *qu'il convient d'adorer* Dieu, mais que l'heure approche où *les vrais adorateurs* l'adoreront en tous lieux, Christ dit : « Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité ! » (Jean, iv, 20-24.) Par conséquent, dans la pensée du Sauveur, le mot *Esprit* désignait un être n'ayant aucun lieu déterminé, un être immatériel, omniprésent, intelligent et moral. Nous lisons le second passage dans l'Épître de saint Paul aux Corinthiens : « Le Seigneur est Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est aussi la liberté. » (II Cor., iii, 17.) Ici, évidemment, le mot *Esprit* est employé dans son sens rigoureux, littéral, et non figuré. Il est aussi à remarquer que le saint apôtre Paul nomme Dieu *le Père des Esprits,* par opposition à nos pères *selon la chair*. (Hébr., xii, 4.)

Comment l'Église, conservatrice de la tradition apostolique, considérait-elle anciennement ce dogme? C'est là un point que ses docteurs exprimèrent avec clarté, surtout à l'occasion de l'erreur des anthropomorphites (1), qui, se fondant sur ces pa-

42; Jean, iv, 34; v, 30; Rom., ix, 18; I Cor., xii, 6; Gal., i, 4; Eph., i, 5; v, 7; I Thess., ii, 3; I Pierre, ii, 15; x, 36; xiii, 21.

(1) On regarde comme le père des anthropomorphites le moine syrien *Avdéi* ou *Avdii* (iv, 1), ce qui a valu à ses sectateurs le nom d'*Avdiens*. (Chrysost. *In Genes. homil.*, xiii, n° 2; Epiphan. *Hæres.*, lxx; Theodoret. *H. E.*, vi, 9.) Plus tard, des moines égyptiens, les Origénistes, adoptèrent cette

roles de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gen., I, 26), comme sur tous les passages de l'Écriture où sont attribués à Dieu des qualités et des organes humains (1), prétendaient que Dieu est effectivement revêtu de chair et semblable en tout à l'homme. Or voici de quelle manière les anciens Pasteurs de l'Église réfutèrent cette erreur.

I. Avant tout, ils cherchèrent à expliquer que les passages cités de l'Écriture sainte devaient être entendus dans un tout autre sens. L'image de Dieu, disaient-ils, se trouve non dans le corps de l'homme, une telle idée serait sans fondement, mais dans son âme (2), dans ses forces et ses facultés (3), dans ses vertus, suivant les paroles de l'Apôtre (4) (Éph., IV, 24), ou dans son empire sur ce qui a vie ici-bas, selon ces paroles du Créateur lui-même, qui, après avoir prononcé les mots : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » ajoute immédiatement : « Et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à toute la terre et à tous les reptiles qui se remuent sous le ciel (5). » (Gen. I, 26.) Ainsi, tou-

---

erreur (Socrat. *H. E.*, VI, 7; Sozom. *H. E.*, VIII, 12), ainsi que les Manichéens (Augustin. *Contra epist. Manich.*, n° 2; *Adv. Faust.*, XX, 7; XXV, 1; *Confess.*, V, 10): au moyen âge, les Albigeois (Luc. Tudensis, 11, 9); dans des temps plus modernes, Hobbes (Leviath., IV, 34, app. cap. 3), Priestley et nombre de Cartésiens.

(1) Comme, par exemple, la face (Gen., VI, 16); les yeux (Is., I, 15); les oreilles (Ps. XVI, 6); la bouche (Ps. XXXIII, 6); le cœur (Jér., III, 15); les mains, les bras et les doigts (Ps. XLIII, 3, 4; VIII, 3; Is., XXV, 11); les pieds. (Ps., XCVIII, 5; Jér., XXVIII, 17.)

(2) Epiphan. *Hæres.*, 90; Euseb. in Ps. VIII, 5; Gregor. Nyss. *Orat. in illud : Faciamus hominem;* Theodoret. *H. E.*, lib. IV, cap. 9; Augustin. *De Trinit.*, lib. XII, cap. 7.

(3) Gregor. Nyss. *De Homin. opific.*, cap. 4; Ambros. *In Hexaem.*, lib. VI, cap. 8; Cyrill. Alex., lib. IX *In Joann.;* Hieronym. *Epist.*, 146.

(4) *Conformément à la vérité que le Christ a enseignée, vous avez appris de lui à vous dépouiller, pour ce qui est de votre conduite précédente, du vieil homme, qui se corrompt par ses convoitises qui séduisent..., et à vous revêtir du nouvel homme créé, à l'image de Dieu, dans une justice et une sainteté véritables.* Chrysostom. *Apud Damascen. in Parallel.*, cap. 8; Severian. *De mundi creat.*, orat. V, n° 4 (*In Opp.* Chrysost., t. IV, p. 484, ed. Montfauc.); Ambros. *De bono mortis*, cap. 5.

(5) Chrysostom. *In Genes.* hom. VIII, n° 3; Euseb. Pamph. *De incorpor. et invisib. Deo, in Biblioth. Patrum, ed. Galland.*, t. IV, p. 498.

tes les fois que nous rencontrons dans la sainte Écriture (comme c'est fort souvent le cas) des passages où il est symboliquement attribué à Dieu quelque chose de corporel, nous devons nous dire que, pour nous, pauvres humains, revêtus d'une vile chair, il est impossible de comprendre et d'exprimer les hautes et immatérielles opérations de la Divinité, à moins d'employer des images, des types ou des symboles. Par conséquent, s'il est attribué à Dieu quelque chose de corporel, il ne faut jamais voir là-dedans qu'une façon de parler symbolique, renfermant une plus haute signification ; car la Divinité est incomplexe, simple et invisible. Est-il question, par exemple, de ses *yeux*, de ses *paupières*, de sa *vue:* il faut entendre par là sa force de pénétration universelle, son intelligence qui embrasse tout, parce que nous-mêmes, par le sens de la vue, nous acquérons des connaissances plus parfaites et plus précises. S'agit-il de *ses oreilles* et de *son ouïe :* il faut entendre par ces mots son attention miséricordieuse sur nous et l'accueil qu'Il fait à nos prières, parce que, nous aussi, lorsqu'on nous prie, en prêtant au solliciteur une oreille complaisante nous lui témoignons notre bon vouloir par le moyen de ce sens. Par la *bouche* de Dieu et par son *langage* nous devons entendre la manifestation de sa volonté ; car c'est au moyen de la bouche et du langage que nous-mêmes nous manifestons nos pensées intimes. Par sa *nourriture* et sa *boisson* il faut entendre notre acquiescement à sa volonté ; car nous, également, par la voie du goût, nous satisfaisons un indispensable besoin de la nature. Son *odorat*, c'est Lui-même accueillant nos pensées dirigées vers Lui et l'effusion des sentiments de notre cœur ; car c'est par le sens de l'odorat que nous respirons l'odeur des parfums. Sa *face*, c'est son apparition, sa manifestation dans ses œuvres, comme c'est notre face qui nous manifeste et nous fait connaître aux autres. Les *mains* de Dieu, c'est sa puissance d'action : n'est-ce pas à l'aide de nos mains que nous faisons tout ce qu'il y a d'utile et surtout ce qu'il y a de plus précieux? La *droite* de Dieu, c'est son assistance dans les choses justes ; de même que nous, pour la plupart, c'est de la main droite que nous exécutons des œuvres distinguées, importantes, et requérons plus de talent et de

force. Le *tact* de Dieu, c'est la connaissance exacte qu'Il a de tout, sa perspicacité à l'endroit des objets les plus minimes et les plus cachés; car ce que nous touchons peut être caché à nos yeux. Les *pieds* et la *marche* de Dieu, c'est sa venue et son apparition, soit pour assister les nécessiteux, soit pour les protéger contre des ennemis, soit pour quelque autre effet, de même que nos pieds nous transportent partout où nous voulons. Le *serment* de Dieu, c'est l'immutabilité de son conseil; entre nous aussi les conventions mutuelles se ratifient par le serment. La *colère*, le *courroux* de Dieu, c'est son aversion et sa haine pour le mal; nous aussi, en détestant tout ce qui contrarie notre volonté, nous nous mettons souvent en fureur. Enfin l'*oubli*, le *sommeil*, l'*assoupissement* de Dieu, c'est sa lenteur à tirer vengeance des coupables, comme aussi quelquefois à nous accorder son secours ordinaire. En un mot, tout ce qui se dit de Dieu corporellement (σωματικῶς) recouvre une idée occulte, et nous enseigne, sous des formes qui nous sont familières, des choses au-dessus de notre entendement (1). Néanmoins les Pasteurs de l'Église ne se bornèrent point à ces explications.

II. — Ils cherchaient encore à prouver positivement que Dieu est un Être immatériel et incorporel. Dans ce but ils citaient les diverses qualités ou perfections de Dieu, mentionnées dans l'Écriture et avouées par la saine raison, mais incompatibles avec une nature corporelle. Ils citèrent, par exemple, l'immensité et l'omniprésence. « Si tu donnes un corps à Dieu, demande saint Grégoire le Théologien, comment pourras-tu dire en même temps qu'Il est infini, qu'Il n'a ni bornes ni contour?... Le propre de Dieu, c'est de tout pénétrer et de tout remplir, suivant ce qui est écrit : « N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et « la terre? » dit le Seigneur. (Jér., XXIII, 24.) Et encore : « L'Es- « prit du Seigneur remplit l'univers. » (Sag., I, 7.) Serait-ce le cas si Dieu limitait quelque chose ou que quelque chose le li-

(1) Saint Jean Damasc. *Exp. ex. de la Foi orthod.*, liv. I, chap. 11; saint Grég. *Œuvr. des saints Pères*, III, 122-123; saint Chrysost. *Expos. in Ps.* VII, n° 11; Theodoret. *In Ps.* CXIX, et autres.

mität (1)...? Ils citèrent l'immutabilité. « Dieu, » demandaient-ils, « serait-il immuable s'il était descriptible et sujet à la souffrance? Et comment ne serait pas sujet à la souffrance un être dont le corps est composé d'éléments et doit se décomposer en éléments (2)? » Ils citèrent son incorruptibilité, son immortalité et son éternité. « La composition, » disaient-ils, « est un principe de lutte; la lutte, un principe de division, et la division, un principe de destruction. Mais la destruction est essentiellement étrangère à Dieu et à la substance première; donc il n'y a point en Lui de division, car il y aurait destruction; il n'y a point non plus lutte, car il s'y trouverait division; il n'y a point composition, car il y aurait lutte (3). » Ils alléguèrent enfin la croyance générale, reconnaissant Dieu comme un Être souverainement parfait, ce qu'Il ne serait pas si sa nature n'était tout à fait simple, toute composition décélant toujours quelque imperfection (4).

III.— Il est à remarquer en outre qu'en réfutant l'erreur des anthropomorphites les anciens Pasteurs de l'Église la tenaient pour une hérésie (5), hérésie inepte (6) et des plus absurdes (7); et qu'ils rangèrent toujours parmi les hérétiques les anthropomorphites obstinés (8), ne faisant grâce qu'à ceux qui s'étaient

---

(1) *Œuvr. des saints Pères*, III, 22; Severian. *De mundi creat. orat.* V, n° 3; Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, lib. I, chap. 4.

(2) Augustin. *De Civitate Dei*, lib. XI; Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, lib. I, chap. 4.

(3) Grég. le Théolog. *Œuvr. des saints Pères*, III, 22; Athanas. Alex. *Orat. contra Gentes*, cap. 21.

(4) Ambros. *De Fide*, lib. I, cap. 16, n° 106; Augustin. *De Trinit.*, lib. V. En général toutes ces preuves sont assez détaillées dans Origène (*De Princip.*, 1, n° 1, 6; 11, 2; *Contra Cels.*, VI, 69, 70, VII, 27, 38), et Eusèbe (*De incorp. et invisib. Deo, in Biblioth. Patrum, ed. Galland.*, VI, p. 497-503, et *ibidem*, *De incorporali*, lib. I, p. 503-506).

(5) Καὶ ἔστιν αἵρεσις ἕως σήμερον ἀνθρωπόμορφον λέγουσα τὸ θεῖον. Severian. *De mundi creat. orat.*, V, n° 3.

(6) «.... Contra *ineptam* anthropomorphitarum *hæresin* longa disputa-« tione disseruit... » Cassian. *Collat.*, X, cap. 2 (t. XLIX *Patrolog. curs. compl.*, p. 821).

(7) « Nempe contra anthropomorphitas... furens... oculos... in senem diri-« gebas, volens illum suspectum facere *stultissimæ hæreseos*. » Hieronym. *Lib. contra Joann. Hierosolym.*, n° 11 (t. XXIII *Patrolog. curs. compl.*, p. 364).

(8) Epiphan. *Hæres.*, lib. III, *Hær.* 70, n° 2 et sqq.; Augustin. *Hæres.*,

laissé entrainer par simplicité ou par ignorance (1), preuve incontestable que l'Église ne comptait pas cette erreur pour indifférente en matière de foi, ainsi que le prétendent les incrédules de nos jours (2); au contraire, elle la condamna comme infiniment grave, et reconnut pour un dogme immuable la doctrine de la parfaite simplicité de l'essence de Dieu.

On voit d'après cela de quel œil il faut envisager, au point de vue chrétien, les panthéistes, tant anciens que modernes, qui parurent dans le sein même du christianisme, reconnaissant pour Dieu ou pour développement de la Divinité tout ce qui existe, par conséquent aussi le monde matériel. Que si, au jugement de l'Église, il est contraire à la révélation d'attribuer à Dieu ne fût-ce qu'une enveloppe matérielle, un corps, à combien plus forte raison ne le sera-t-il pas de compter comme Dieu le corps même ou la matière! C'est pour cela que le cérémonial suivi par l'Église orthodoxe, dans la première semaine du grand carême, renferme, entre autres, ces parolos : « A ceux qui affirment que Dieu n'est pas esprit, mais corps ou chair, anathème (3)! »

§ 18. *Idée des attributs essentiels de Dieu; nombre et division de ces attributs.*

On nomma attributs *essentiels* de Dieu (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα, *proprietates essentiales*, ou, en un mot, ἀξιώματά, νοήματα, ἐπιτηδεύματα, *attributa, perfectiones*), les qualités appartenant à l'essence même de Dieu et la distinguant de toute autre; ce

---

76 et 86; Philastr. *De Hæres. in Bibl. Patr.*; *De la Bigne*, t. V, col. 50; Damascen. *De Hæres.*, n° 70.

(1) «... Quod rusticitati eorum (monachorum Ægypt.), » dit saint Augustin, « tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur hæretici. » Augustin. *Hæres.* 50.

(2) Isaac. Beausobr. *Histoire de Manichée...*, liv. III, chap. 2.

(3) L'idée de la parfaite immatérialité et spiritualité de l'essence de Dieu se trouve fréquemment aussi dans les autres rituels de l'Église, par exemple: « Dieu est immatériel par essence et invisible... » (Octoèque, p. 1, f° 163, Mosc., 1838); ou : « Trinité sainte, nous te glorifions comme seul Dieu; tu es saint Père, Fils et Esprit, essence simple, unité toujours adorée. » (Triod. du car., f° 136, Mosc., 1835.)

sont, par conséquent, des qualités qui conviennent également à toutes les personnes de la très-sainte Trinité, formant unité au point de vue de l'essence; ce qui les fait aussi nommer attributs *généraux* ou *communs* de Dieu (ἰδιώματα κοινὰ), pour les distinguer des attributs *personnels* ou *particuliers* (τὰ προσωπικὰ ἰδιώματα, *proprietates personales*), qui appartiennent à chaque personne divine prise à part et servent à les distinguer les unes des autres (1).

Il est impossible de déterminer le nombre des attributs essentiels ou généraux de Dieu ; et l'Eglise, bien qu'elle nous donne une idée saine de Dieu, n'en énumère que quelques-uns (« Dieu, » dit-elle, « est un Esprit éternel, tout bon, omniscient, souverainement juste, tout-puissant, présent partout, immuable, parfaitement content, infiniment heureux »); mais elle remarque en même temps que les attributs généraux de Dieu sont innombrables; car tout ce qui peut se trouver dans la révélation, par rapport à Dieu unique par essence, tout cela aussi constitue dans un certain sens les attributs de l'Être divin (2). C'est pourquoi nous-même, suivant en cela l'exemple de l'Église, nous nous en tenons à l'examen de quelques-uns de ses attributs, des principaux, qui caractérisent le mieux l'essence divine, renferment ou expliquent ses autres attributs moins saillants, et sont plus clairement désignés dans la révélation.

Pour se former de ces attributs des idées distinctes et les exposer sous une forme systématique, anciennement déjà les théologiens cherchèrent à les classer, et, au moyen âge surtout, comme dans les temps modernes, on imagina une infinité de semblables classifications, qui toutes, quoique à un degré différent, ont leur mérite ou leurs défauts (3). La principale

(1) *Conf. de Foi orth. cat. et ap. de l'Égl. d'Orient*, p. 1, rep. 13.

(2) *Ibid.*, rep. 13 et 17 ; τὰ ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀναρίθμητα...

(3) On distinguait nommément : 1° les attributs *négatifs* (ἀποφατικὰ, negativa), qui refusent à Dieu tout ce qui est borné et imparfait, et les attributs *positifs* ou *affirmatifs* (καταφατικὰ, affirmativa), qui lui attribuent la perfection, comme Éternel souverainement sage (Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 12); 2° les attributs *de repos* ou *quiescents* (ἀνενηργητικὰ, quiescentia, immanentia), c'est-à-dire excluant toute idée d'action, et les attributs d'*ac-*

cause des derniers est bien facile à concevoir : les attributs de l'essence divine, comme cette essence même, nous sont tout à fait incompréhensibles. Au lieu donc de chercher inutilement à en trouver une classification plus parfaite, nous choisirons celle qui nous semble la plus juste et la plus simple.

Dieu, par son essence, est un Esprit ; mais, dans tout esprit, outre la nature spirituelle proprement dite (la substance), nous distinguons en particulier deux principales forces ou facultés : la raison et la volonté. Sous ce rapport, les attributs essentiels de Dieu peuvent être divisés en trois classes :

1° Les attributs de l'essence de Dieu en général, c'est-à-dire ceux qui appartiennent également et à la nature même (à la substance) divine-spirituelle, et à ses deux formes : l'intelligence et la volonté, et qui distinguent Dieu, comme esprit, de tous les autres êtres ;

2° Les attributs de l'intelligence de Dieu, savoir : ceux qui n'appartiennent qu'à l'intelligence divine ;

3° Enfin les attributs de la volonté de Dieu, ou ceux qui appartiennent exclusivement à la volonté divine.

§ 19. *Attributs de l'essence de Dieu en général.*

Dieu, comme Esprit, se distingue de tous les autres êtres en général en ce qu'ils sont tous plus ou moins bornés et dans leur existence et dans leurs forces, et par conséquent plus ou moins imparfaits, au lieu que Lui-même Il est un Esprit sans

---

tion (ἐνεργητικά, operativa, traseuntia), impliquant cette idée : comme éternel, bon...; 3° les attributs *moraux* (moralia), en liaison avec la volonté de Dieu, et les *naturels* (physica, seu metaphysica), n'ayant pas une telle liaison : juste, indépendant ; 4° les attributs *propres* (propria) et les *figurés* (metaphorica, seu impropria) : tout-puissant, courroucé ; 5° les *primitifs* (primitiva) et les *dérivés* (derivata), les premiers servant de base aux derniers : éternel, immortel ; 6° les *relatifs* (relativa), exprimant le rapport de Dieu avec le monde, et les *absolus* (absoluta), appartenant à Dieu indépendamment de tous rapports avec les autres êtres : souverainement bon, infini, etc. Les classifications des attributs divins et une infinité d'autres sont appréciées dans le livre Pauli Jac. Andreæ « Comment. de attribut. divin. variis divisionibus earumque commodis et incommodis, præmio ornata. » Lug. Batav. 1824.

bornes ou *infini* sous tous les rapports : en d'autres termes, *accompli en perfection*. En particulier, tous les autres êtres sont bornés par le principe et la durée de leur existence ; ils ont tous reçu leur existence de Dieu et sont dans une dépendance constante de Lui et les uns des autres, tandis que Dieu ne tient l'existence de personne et ne dépend en rien de qui que ce soit : *Il existe par Lui-même* et Il est *indépendant*. Tous les autres êtres sont bornés pour le mode ou la forme de leur existence ; car ils sont nécessairement soumis aux conditions de l'espace et du temps ; ils sont donc sujets au changement : Dieu est au-dessus de toutes les conditions de l'espace : Il est *immense* et *omniprésent ;* Dieu est au-dessus de toutes les conditions du temps : Il est *éternel* et *immuable*. Enfin, tous les autres êtres sont bornés quant aux forces, soit pour la quantité, soit pour la qualité : il n'existe point de bornes pour Dieu même sous ce rapport : Il est *fort* et *tout-puissant*. Ainsi les principaux attributs appartenant à Dieu par son essence en général sont : l'*infinité* ou la *toute-perfection*, l'*aséité* ou l'*existence par Lui-même*, l'*indépendance*, l'*immensité* et l'*omniprésence*, l'*éternité*, l'*immutabilité* et la *toute-puissance*.

I. — L'*infinité*. En appelant Dieu infini (ἀόριστος, *infinitus*), nous voulons dire non-seulement qu'Il est exempt de toute limitation et de tout défaut ou imperfection, sous quelque rapport que ce soit, mais encore qu'Il possède toutes les perfections possibles (les réalités, *realitates*), et cela dans le degré le plus éminent ou plutôt sans degré ni mesure (ὑπερτελής, *ens realissimum*, *seu infinite perfectum*) (1).

L'Écriture sainte représente cet attribut de deux manières

---

(1) « Nous croyons au seul vrai Dieu, dominateur suprême et infini, ἀόριστον... » (*Lettr. des Patr. d'Or. sur la Foi orth.*, art. 1.) «Dieu est... en lui-même souverainement parfait et glorieux, καθ' ἑαυτὸν ὑπερτελὴς καὶ δεδοξασμένος.» (*Conf. orth. de l'Égl. d'Or.*, art. 1, rép. 8.) On peut avoir une idée de la manière dont était comprise dans l'antiquité l'infinité de Dieu par les paroles de Maxime le Confesseur : ἀόριστος λέγεται (ὁ Θεὸς) ὡς ὅρῳ μηδενὶ ὑποπίπτων... (schol. in cap. 2. Dionys. Areopag. De cœlest. hierarch.), et par ce que dit saint Grégoire : ὁ Θεὸς... οἷόν τε πέλαγος οὐσίας ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτον ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως. (Orat. XXXVIII, n° 2; *Œuvr. des saints Pères*, III, 238.)

différentes : quelquefois elle parle de Dieu d'une manière absolue; quelquefois elle Le compare avec les autres êtres; mais dans l'un et l'autre cas elle Le dépeint avec infiniment de clarté et de force.

Elle parle d'une manière absolue de l'infinité de Dieu quand elle Le dit parfait et exempt de toute imperfection : « Dieu est lumière, et il n'y a point en lui de ténèbres. » (I Jean, I, 4.) « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (Matth., v, 48.) — Qu'elle L'appelle grand, infiniment grand : « Le Seigneur est grand et digne d'être loué, et sa grandeur n'a pas de bornes. » (Ps. CXLIV, 5.) « Notre-Seigneur est vraiment grand; sa puissance est infinie et sa sagesse n'a pas de bornes. » (Ps. CXLVI, 5.) « Voici, notre Dieu est grand; Il surpasse notre science, et le nombre de ses années est incalculable. » (Job, XXXVI, 26.) « Que la maison de Dieu est grande! et combien s'est étendu le lieu qu'Il possède! Il est vaste et n'a point de bornes, Il est élevé, Il est immense. » (Bar., III, 24-25.) — Qu'elle Le nomme glorieux et même Roi et Dieu de gloire : « Le Seigneur des puissances est Lui-même ce Roi de gloire. » (Ps. XXIII, 10.) « Le Dieu de majesté a tonné; le Seigneur s'est fait entendre sur une grande abondance d'eaux. » (Ps. XXVIII, 3.) « Sa gloire est au-dessus des cieux. » (Ps. CXII, 4.) « La terre est toute remplie de sa gloire. » (Is., VI, 3.) Or la grandeur et la gloire en Dieu ne sont point autre chose que ses perfections mêmes, ou la conséquence inséparable ou la manifestation de ces perfections. — Qu'enfin elle L'appelle le Dieu « bienheureux, souverainement heureux » (I Tim., I, 11; VI, 15), « qui n'a besoin de rien » (Act., XVII, 25, 26), « qui comble de joie en montrant sa face, et a éternellement des délices ineffables à sa droite. » (Ps. XV, 115.) Une telle plénitude de contentement et de félicité présuppose nécessairement en Dieu la plénitude des perfections dont le sentiment suffit à Lui seul pour Le rendre souverainement heureux et bienheureux.

En comparant Dieu avec les autres êtres, la sainte Écriture n'en trouve point qui puisse Lui être assimilé : « Seigneur, qui vous est semblable? » (Ps. XXXIV, 10.) « A qui donc ferez-vous ressembler Dieu, et quelle image en tracerez-vous? » (Is., XL,

18.) Si, en particulier, elle Le compare aux êtres qui sont envisagés dans le monde comme les plus grands et les plus élevés sous tel ou tel rapport, c'est toujours pour Lui donner sur tous la prééminence : « Nul n'est saint comme le Seigneur; car il n'y en a point d'autre que Vous, et nul n'est fort comme notre Dieu. » (I Rois, II, 2.) « Nul de ceux qui ont composé des lois ne Lui est semblable. » (Job, XXXVI, 22.) « Qui d'entre les forts est semblable à vous, Seigneur? Qui Vous est semblable, à Vous qui êtes tout éclatant de sainteté, terrible et digne de toute louange et qui faites des prodiges? » (Ex., XV, 11). Et après cela Il est appelé « le Dieu des cieux, le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant et terrible » (Deut., X, 17), « le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. » (I Tim., VI, 15.) Il y a plus : l'Écriture représente quelquefois les perfections de Dieu comme si grandes que devant elles celles des autres êtres semblent s'évanouir; elle appelle, par exemple, Dieu non-seulement *puissant*, mais *le seul puissant* (I Tim., VI, 15); non-seulement *bon*, mais *le seul bon* (Marc, X, 18); non-seulement *saint*, mais *le seul saint* (I Rois, II, 2); non-seulement *sage*, mais *le seul sage* (I Tim., VI, 16); non-seulement *immortel*, mais *seul possédant l'immortalité* (Ibid.), comme si tous les autres êtres n'avaient aucune part à aucun de ces attributs. Enfin, dans d'autres passages, elle déclare effectivement que les autres êtres ne sont rien en comparaison de la grandeur infinie de Dieu. Ainsi nous lisons que « tous les peuples du monde sont devant Lui comme s'ils n'étaient point, » et « qu'Il les regarde comme un vide et comme un néant » (Is., XL, 17); « qu'Il anéantit ceux qui recherchent avec tant de soins les secrets de la nature, et qu'il réduit à rien les juges du monde. » (Ibid., 23.)

Dans tous les temps la saine raison (1) a reconnu cette grandeur et cette perfection infinies de Dieu. Il lui est même impossible de les méconnaître sans repousser la voix de sa propre nature et celle de la nature extérieure.

---

(1) Comme cela ressort des écrits des sages du paganisme, par exemple : Plotini *Ennead.* V, lib. V, cap. ultim. et VI, lib. IX, cap. 6; Euryphami Pythagorei *Lib. de vita* (*ad calcem opp. Diogen. Laert.*); Herennii Platonici, *In Metaphysica.*

Nous avons en nous l'idée d'un Être parfait et infini. C'est là une idée qui se réveille en l'homme avant même qu'il soit parvenu à se bien connaître, et par suite de laquelle, comme l'ont remarqué les anciens Docteurs de l'Église, tous les hommes, quel que soit le degré de leur développement, se représentent d'ordinaire comme Dieu ce que rien ne peut égaler en grandeur et en perfection (1). A en juger par la généralité de cette idée, par l'époque de sa naissance et par sa nature, nous n'en pouvons expliquer l'origine qu'en admettant, avec les penseurs chrétiens et même païens, qu'elle est innée en l'homme, c'est-à-dire que nous l'avons reçue en même temps que notre âme, et qu'elle est inséparablement unie avec la nature de notre raison (2). La raison ne pourrait donc, sans renier sa propre nature, ni rejeter l'existence de Dieu, ni se représenter Dieu autrement que comme un être infiniment parfait.

Si nous portons nos regards sur le monde extérieur, en découvrant presque à chaque pas des vestiges d'une étonnante grandeur, d'une merveilleuse beauté, et d'autres perfections aussi variées que nombreuses, nous ne pouvons nous défendre d'éprouver qu'effectivement *les cieux* nous *racontent la gloire*, c'est-à-dire les perfections *de Dieu*, et que toute la nature les publie sans cesse, comme le plus éloquent prédicateur. (Ps. XVIII, 2, 5.) Si telles sont les créatures, quel ne doit pas être le Créateur !... Si de telles perfections sont répandues avec tant

---

(1) « Ceux-là mêmes », dit le bienheureux Augustin, « qui admettent et adorent aussi d'autres dieux dans le ciel ou sur la terre, lorsqu'ils viennent à se représenter le Dieu des dieux, se Le figurent toujours comme surpassant en excellence et en grandeur tout ce qu'il est possible d'imaginer... Ils Lui donnent la préférence sur tous les autres êtres, tant matériels et visibles qu'intelligents et spirituels... Il est même impossible de trouver un seul homme qui reconnût pour Dieu (suprême) un être ayant quelque chose de plus parfait que Lui. Ainsi chacun reconnait pour Dieu ce qu'il préfère à tout. » (*De Doctrin. Christ.*, lib. I, cap. 7.) La même idée se retrouve aussi dans Tertullien. Voir plus haut, page 107 note 1.

(2) Tertull. *Apolog.*, cap. 17 ; Hieronym. *In cap. 1 epistol. ad Galatas* : « Ex « quo perspicuum est natura omnibus inesse Dei notitiam ; » Lactant. *Instit. divin.*, lib. IV, cap. 4 et 28 ; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 1 : « La connaissance de l'existence de Dieu fut implantée par Dieu même dans la nature de chacun. » Parmi les païens, Aristotel. *De Cœlo*, lib. I, cap. 3; Cicer. *De Natur. deor.*, I, 16; Senec. *Epist.*, 117; Jamblich. *De Myster.*, I, 3.

de profusion sur la face de la terre, en quel nombre et à quel degré ne doivent-elles pas être dans « Celui qui donna à tous la vie, la respiration et toute chose ! » (Act., XVII, 25.) « Si le ciel est magnifique, » devons-nous dire avec l'un de nos illustres prélats, « et qu'il y ait dans ce ciel un soleil, une lune et des étoiles étalés à nos regards, combien n'est pas plus magnifique encore le Créateur de ces magnificences ! Si la terre est belle, et qu'il y ait sur cette terre de riantes perspectives, des montagnes, des collines, des forêts, des jardins, des vignobles, des champs, des fleurs ; bien plus encore, des objets de prix, de l'argent, de l'or, des pierres précieuses, des hommes enfin, d'une grande beauté, semblables aux anges par leur figure, combien ne doit pas être plus parfait, plus précieux, plus nécessaire, Celui qui créa toutes ces choses par sa puissance et sa sagesse ! Ainsi par la création nous apprenons à connaître le Créateur (1). »

Il faut se rappeler qu'en Dieu l'infinité ou la toute-perfection n'est point, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, un attribut particulier, mais un attribut général renfermant tous les autres. « Dieu, » dit saint Cyrille de Jérusalem, « est parfait en tout... Il est parfait en science, parfait en puissance, parfait en grandeur, parfait en prescience, parfait en bonté, parfait en justice, parfait en son amour pour les hommes (2). » Passons maintenant aux attributs particuliers de l'essence de Dieu, savoir :

II. — L'aséité ou l'existence par soi-même (*αὐτοουσία, aseitas*). Dieu est dit existant par lui-même parce qu'il n'est redevable de l'existence à nul autre être, mais que c'est de lui-

---

(1) Saint Démétr. de Restow., part. II, p. 186; Augustin. *De Trinit.*, XV, cap. 4 : « Universa ipsa rerum natura proclamat habere se *præstentissimum* « *Conditorem*, qui nobis mentem... dedit, qua viventia non viventibus..., in« telligentia non intelligentibus... immutabilia mutabilibus... præferenda « videamus. Ac per hoc quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione « præponimus, oportet ut Eum et summe vivere, et cuncta sentire atque in« telligere, et mori, corrumpi mutarique non posse, nec corpus esse, sed spi« ritum omnium potentissimum, justissimum, speciosissimum, optimum, « beatissimum, fateamur. »

(2) Catech. VI, n° 8, p. 105, en russe.

même qu'Il tient et l'existence et tout ce qu'Il possède (1).

L'Écriture sainte représente clairement l'aséité de Dieu lorslorsqu'elle dit : — 1° Qu'avant Dieu il n'y en avait point d'autre duquel Il eût pu recevoir l'existence, et qu'effectivement personne ne Lui a rien donné. « Vous êtes mes témoins, dit le Seigneur, vous et mon serviteur que j'ai choisis, afin que vous sachiez, que vous croyiez et que vous compreniez que c'est Moi-même qui suis; qu'il n'y a point eu de Dieu formé avant Moi, et qu'il n'y en aura point après Moi. » (Is., XLIII, 10.) « Lui, a-t-il consulté? qui Lui a donné le don de la science? » (Ibid., XL, 14.) — 2° Qu'Il est le premier, l'alpha, le principe de toute chose : « Voici ce que dit le Seigneur, le Roi d'Israël, et son Rédempteur, le Seigneur des armées : Je suis le premier et Je suis le dernier; il n'y a point de Dieu que Moi. » (Is., XLIV, 6.) « C'est Moi qui suis le Seigneur; c'est Moi qui suis le premier et le dernier. » (Id., XLI, 4; comp. XLVIII, 12.) « Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, dit le Seigneur Dieu, qui est, qui était et doit venir, le Tout-Puissant. » (Ap., I, 8.) — 3° Qu'Il a la vie en Lui-même, et qu'Il est Lui-même la source de la vie. « Comme le Père a la vie en Lui-même, Il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en Lui-même. » (Jean, V, 26.) « Les enfants des hommes... seront enivrés de l'abondance qui est dans votre maison, et Vous les ferez boire dans le torrent de vos délices; car la source de la vie est en Vous. » (Ps. XXXV, 9, 10.) — 4° Que son nom même est *Celui qui est*, ὁ ὤν; *qui est* par excellence (κατ' ἐξοχήν). « Moïse dit à Dieu : J'irai donc voir les enfants d'Israël, et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous; mais s'ils me disent : Quel est son nom? que leur répon-

---

(1) « Il y a un seul Dieu, Père de la Parole vivante, de la Sagesse souveraine et de la Force existant par elle-même. » (Symb. de saint Grég. le Thaum.)... « Nous avons un seul Dieu, Dieu existant et toujours existant, Θεὸν ὄντα καὶ ἀεὶ ὄντα... » (Conf. orth. cath. et ap. de l'Égl. d'Or., rép. 8.) « Les attributs essentiels de Dieu sont... d'exister... sans commencement, τὸ εἶναι.. ἄναρχον... » (*Ibid.*, rép. 13.) « Je crois en un seul Dieu Père tout-puissant... éternel, par conséquent incréé et existant par lui-même. » (Cérém. d'imposit. des archev., f° 9.)

drai-je? Dieu dit à Moïse : Je suis Celui qui est. Voici, ajouta-t-il, ce que vous direz aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous. » (Ex., III, 13, 14.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église s'attachaient surtout à ce dernier passage, et représentaient *Celui qui est* comme le plus convenable de tous les noms affectés à Dieu ; parce que Dieu renferme en Lui-même tout ce qu'il y a d'existence, comme un océan d'existence sans bornes (1) ; parce qu'Il existe de Lui-même et par Lui-même, tandis que c'est de Lui que les autres êtres tiennent l'existence (2) ; parce qu'enfin telle est son existence que, comparativement à Lui, tous les autres êtres semblent ne pas exister (3). En étendant cet attribut, non-seulement à l'essence de Dieu, mais encore à tous ses attributs, les saints Pères imaginèrent diverses dénominations de Dieu significatives et énergiques, telles que : Dieu par Lui-même (αὐτόθεος) (4) ; Seigneur par Lui-même (αὐτοκύριος) (5) ; par Lui-même vie (αὐτοζωὴ) (6) ; force (αὐτοδύναμις) (7) ; vérité (αὐτοαλήθεια (8) ; sagesse (αὐτοσοφία) (9) ; sainteté (αὐτοαγιότης) (10) ; bonté (αὐτοαγαθότης) (11), etc. « Nous croyons, » dit saint Jean Damascène, « en un seul Dieu... pouvoir, qui est la lumière même (αὐτόφως), la bonté même (αὐτοαγαθότης), l'existence même (αὐτοουσία), n'étant redevable à personne de son existence et de ses

(1) Voir plus haut, page 88, note 4.

(2) Hieronym. *Epist.*, 136 ; Augustin. *De Civit. Dei*, lib. I, cap. 32 ; *De Genes. ad litter.*, lib. V, cap. 16 ; Hilar. *In verba Exodi*, cap. 3 : « Ego sum « qui sum. »

(3) Clem. Alex. *Pædag.*, lib. I, cap. 8 ; Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 5 ; Euseb. *Præpar. Evangel.*, lib. XI, cap. 9 ; Augustin. *Enarrat. in Ps.* 134 : « Ita enim ille (Deus) est ut in ejus comparatione ea quæ facta sunt « non sint. »

(4) Epiphan. *Hæres.*, 77 ; Euseb. *H. E.*, lib. X, cap. 4.

(5) Gregor. Naz. *Orat.* 37.

(6) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 2, sect. 8 ; cap. 6, sect. 1.

(7) Athanas. *Orat. contra Gentes* ; Gregor. Nyss. *In Hexaem.*

(8) Athanas. *Orat. contra Gentes.*

(9) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 5 ; Chrysost. *De Providentia*, lib. I, cap. 7.

(10) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 12, n° 1.

(11) *Ibid.*, cap 2 : « Bonus est Dominus, » dit Augustin, « sed bonus, non « ut sunt bona quæ fecit ; ille bono *suo* bonus est, non aliunde participato « bono. » (In Psalm. 134.)

attributs, mais étant Lui-même principe d'existence pour tout ce qui existe, principe de vie pour tout ce qui vit, principe de raison pour tout être raisonnable, pour tous principe de tous les biens (1). »

La saine raison nous force également d'admettre que Dieu existe par Lui-même. En voyant que tout dans le monde est conditionnel et casuel, et en remontant par degré la série continue des effets et des causes, elle convient involontairement que cette chaîne d'êtres casuels, provenant les uns des autres, ne saurait être infinie (ce serait une absurdité), et qu'il faut en venir nécessairement à supposer un premier Être, existant par lui-même, qui, n'ayant reçu l'existence de personne, est la cause première de tout ce qui existe (2). Comment se peut-il qu'il y ait un pareil Être, n'ayant jamais eu de commencement, et existant de Lui-même et par Lui-même? Cela est incompréhensible pour nous. Cependant nous n'en sentons pas moins que l'existence de cet Être est une nécessité absolue pour notre raison. Voilà pourquoi les philosophes païens eux-mêmes reconnaissaient l'aséité de Dieu (3).

III. — L'*indépendance*. Par cette expression appliquée à Dieu il faut entendre cet attribut en vertu duquel, dans son Être, ses forces et son action, Il ne se détermine que par Lui-même, Il est par lui-même bienheureux (αὐταρκής, ἀνενδεής), tout-puissant (αὐτεξούσιος), souverain (αὐτοκρατής) (4).

Cet attribut de Dieu découle déjà du précédent. Si Dieu est un être existant par Lui-même, qu'Il ne tienne que de Lui seul tout ce qu'il possède, il en résulte qu'Il ne dépend de qui que ce soit, du moins en ce qui concerne son existence et ses for-

---

(1) *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8, p. 16.

(2) Cette pensée est développée par Augustin (*lib. de Cognit. veræ vitæ*, cap. 7), et saint Jean Damascène. (*Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 3, p. 6.)

(3) Leurs témoignages sont cités par Eusèbe. (*Præparat. Evangel.*, lib. XI, cap. 9-11.)

(4) « Dieu est un Esprit... souverainement heureux. » (*Gr. Cat. de l'Égl. cat. orth. d'Orient*, art. 1.) « La souveraineté de Dieu (παντοκρατορία) et son omnipotence n'ont de bornes que sa propre volonté et son bon plaisir. » (*Conf. orth.*, part., I, rép. 14.) « Il est appelé souverain parce que tout est en son pouvoir. » (*Ibid.*)

ces. Mais, indépendamment de cela, la sainte Écriture nous représente l'indépendance de Dieu sous différents traits.

Elle affirme que Dieu n'a besoin d'aucun secours étranger, qu'au contraire Il donne tout à tous. « Dieu, » dit-elle, « qui a fait le monde et tout ce qui est dans le monde, et qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans les temples bâtis par la main des hommes, et Il n'est point honoré par les ouvrages de la main des hommes comme s'Il avait besoin de quelque chose, Lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses » (Act., XVII, 24, 25; Is., XL, 28), tandis que le premier sentiment de notre dépendance se réveille en nous du moment où nous éprouvons que nous ne pouvons point nous passer d'une assistance étrangère. Elle assure encore qu'il n'y a rien d'étranger à Dieu qui puisse Lui rien communiquer, ni sous le rapport de l'existence et des perfections, ni sous le rapport des actions : « Qui a aidé l'esprit du Seigneur ? Qui Lui a donné conseil? Qui Lui a appris ce qu'Il devait faire? Qui a-t-Il consulté? qui L'a instruit? Qui Lui a montré le sentier de la justice? Qui Lui a donné le don de la science? Qui Lui a ouvert le chemin de la sagesse? » (Is., XL, 13-14). « Qui Lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense? Tout est de Lui, tout est par Lui, tout est en Lui. » (Rom., XI, 35, 36.) Elle nous représente Dieu comme le maître absolu de tous les autres êtres, que nul d'entre eux, par conséquent, ne peut en rien contraindre à quoi que ce soit. « Toute la terre est à Moi, dit le Seigneur, avec tout ce qu'elle renferme. » (Ps. XLIX, 13.) « Seigneur! Seigneur! » lisons-nous dans Esther, « Roi tout-puissant, toutes choses sont soumises à votre pouvoir, et nul ne peut résister à votre volonté si Vous avez résolu de sauver Israël. Vous avez fait le ciel et la terre et toutes les créatures qui sont sous le ciel. Vous êtes le Seigneur de toutes choses, et nul ne peut résister à votre souveraine majesté. » (Ps. XII, 9-11.) « Car toutes choses Vous servent. » (Ps. CXIX, 91.) Elle atteste enfin que Dieu est réellement inaccessible à toute contrainte extérieure, et qu'Il *fait tout* uniquement *selon le dessein de sa volonté*. (Eph., I, 11.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église enseignaient déjà

également que Dieu ne manque de rien, et par conséquent n'a besoin de rien (1) ; qu'Il est indépendant et de l'ordre des choses, et de l'influence des astres, et du hasard, et du destin (2); qu'Il est un être indépendant, absolu, tout-puissant, vivifiant... une force dominant tout, exerçant un empire impérissable et sans fin... une force à laquelle rien ne peut résister... qui établit tous les chefs et tous les rangs, et qui est elle-même au-dessus de tout cela (3) ; qu'enfin Il fait tout ce qu'il veut, quand Il veut, quand et comme Il le veut (4).

En reconnaissant Dieu comme existant par Lui-même et comme Créateur et souverain Maître de tout ce qui existe, la saine raison doit nécessairement aussi le reconnaître comme indépendant.

IV. — L'*immensité* et l'*omniprésence*. L'immensité est attribuée à Dieu dans ce sens que, étant un esprit pur et en même temps infini sous tous les rapports, Il n'est soumis en particulier à aucune limitation d'espace ou de lieu, mais remplit tout de son Être (ἀπερίγραπτος καὶ τὰ πάντα πληρῶν, *immensus*) ; et l'omniprésence, dans ce sens que, remplissant tout de son Être, Il est naturellement en tout lieu, et, pour ainsi dire, présent à tout être créé (πανταχοῦ καὶ πᾶσι παρῶν, *omnipræsens*) (5).

Le dogme de l'omniprésence de Dieu et la foi à ce dogme ont existé dans toutes les périodes de la révélation divine.

1° Dans la période patriarcale. Cette croyance est exprimée dans les paroles de Jacob à Laban, lorsqu'ils firent un pacte

---

(1) Chrysost. *In Psalm.* 14 : ὁ Θεὸς εὐλογίας οὐ δεῖται, οὐδὲ χάριτος, ἀνενδεὲς γὰρ τὸ θεῖον (*Conf. in Psalm.* 114); Augustin., lib. LXXXIII, quæst., qu. 22 : « Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. « Nullus autem defectus in Deo ; nulla ergo necessitas. »

(2) Saint Cyrille de Jérus., *Catech.*, IV, n° 5, p. 61. Cette idée des platoniciens, que Dieu Lui-même serait soumis au destin (*Fatum*) et en dépendrait, est réfutée en détail par Nemesius. (*Lib. de Natura hominis*, cap. 38.)

(3) Saint Jean Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 14 et 8.

(4) Hippol. *Advers. Noet.*, cap. 8 : πάντα ποιῶν ὡς θέλει, καθὼς θέλει, ὅτε θέλει.

(5) « Crois fermement et indubitablement que Dieu est... présent partout, πανταχοῦ παρὼν. » (Conf. orth., part. 1, rép. 17.) « Les attributs essentiels de Dieu sont : d'être... omniprésent, remplissant tout, immense, τὸ εἶναι πᾶσι παρόντα καὶ τὰ πάντα πληρόντα, ἀπερίγραπτον. » (*Ibid.*, rép. 13; comp. rép. 15.)

entre eux : « Nul n'est témoin de mes paroles que Dieu, qui est présent et qui nous regarde » (Gen., xxxi, 44–50); puis dans cette réponse de Joseph à la femme de Putiphar : « Comment donc pourrais-je commettre un si grand crime et pécher contre mon Dieu ? » (*Ibid.*, xxxix, 9.)

2° Dans la période légale. La doctrine de l'omniprésence de Dieu est clairement marquée par cette exhortation de Moïse à Israël : « Reconnaissez donc en ce jour, et que cette pensée soit toujours gravée dans votre cœur, que le Seigneur est l'unique Dieu, depuis le haut du ciel jusqu'au plus profond de la terre, et qu'Il n'y en a pas d'autre » (Deut., iv, 39); puis dans ces paroles de Dieu lui-même : « Le ciel est mon trône et la terre mon marchepied. Quelle maison me bâtirez-vous ? et où me donnerez vous un lieu de repos. » (Is., lxvi, 1.) « Celui qui se cache se dérobe-t-il à Moi et ne le vois-je point? N'est-ce pas Moi qui remplis le ciel et la terre? » dit le Seigneur. (Jér., xxiii, 24.) Et combien n'est pas claire la confession de la même vérité dans cette invocation de David à Dieu : « Où irai-je pour me dérober à votre esprit ? et où m'enfuirai-je de devant votre face ? Si je monte dans le ciel, Vous y êtes; si je descends dans l'enfer, Vous y êtes encore; si je prends des ailes dès le matin et si je vais demeurer aux extrémités de la mer, votre main même m'y conduira et ce sera votre droite qui me soutiendra. » (Ps. cxxxviii, 7-9; Am., ix, 2, 3); et dans la prière de Salomon : « Si les cieux et les cieux des cieux ne peuvent Vous contenir, combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » (III Rois, viii, 27; comp. II Par., vi, 18.)

3° Dans la période chrétienne. L'idée de l'omniprésence de Dieu est évidemment supposée dans la remarque du Sauveur à la Samaritaine que le culte du vrai Dieu ne peut être lié à tel ou tel lieu, mais doit être célébré partout (Jean, iv, 21-23); et elle est exprimée d'une manière très-précise par l'apôtre saint Paul, lorsqu'il dit que « Dieu, qui a fait le monde et tout ce qui est dans le monde, et qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans les temples bâtis par la main des hommes; et qu'Il a fait naître d'un seul homme toute la race des hommes, afin qu'ils cherchent Dieu et qu'ils tâchent de le

trouver de la main, comme à tâtons, quoiqu'Il ne soit pas loin de chacun de nous, car c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act., XVII, 24, 26-28); comme lorsqu'il affirme qu'il n'y a « qu'un Dieu, Père de tous, qui est au-dessus de tous, sur tous et en nous tous. » (Éph., IV, 6.)

Dans le but de prévenir ou de réfuter différentes erreurs, les saints Pères et Docteurs de l'Église cherchèrent, autant que possible, à expliquer le mode même de l'omniprésence de Dieu ; et voici ce qu'ils disaient : Dieu est omniprésent; Il remplit tout de son Être; mais ce n'est point par l'extension ou la dilatation de son essence, comme, par exemple, l'air, la lumière, car l'essence de Dieu est immatérielle et toute spirituelle (1). Ce n'est pas non plus par les seuls effets de son omniscience ou de son omnipotence (τῇ ἐνεργείᾳ, *operatione*), comme le croyaient quelques anciens et comme le croient encore quelques modernes (2), mais par son essence même (τῇ οὐσίᾳ, *substantialiter*); car la première de ces suppositions entraînerait nécessairement une double inconséquence : la première, que Dieu se limiterait par le lieu qu'Il habiterait en quelque sorte, et d'où Il agirait sur toutes les parties de l'univers, par la seule force de son intelligence et de son omnipotence; la seconde, que les actions de Dieu se détacheraient et s'éloigneraient de son essence, tandis qu'aucune action ne peut s'accomplir que dans le lieu même où se trouve l'agent (3). Il est omniprésent, non qu'Il se trouve dans les différentes parties du monde avec des parties de son essence plus ou moins considérables suivant l'étendue de ces parties; mais Il est tout entier partout ou en chaque endroit, quelle qu'en soit l'éten-

(1) Athanas. *Lib. adversus Sabellianos* : οὐ συμπαρεκτεινόμενος τοῖς πᾶσι πεπλήρωκε τὰ πάντα Θεός· σωματικὸν γὰρ τοῦτο. Augustin. *Epist.* 57 : « In eo « ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogita- « tioni..., ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, « sicut humus, aut aer, aut lux. »

(2) Parmi les modernes, nombre de Sociniens et de remontrants; quant aux anciens, Anastase le Sinaïte en fait mention dans le deuxième de ses cinq livres intitulé : *De incircumscripta Dei Essentia*.

(3) Ces idées sont exposées en détail par Anastase le Sinaïte dans l'ouvrage cité, et par le patriarche Photius dans sa première dissertation, éditée par Henri Canitius.

due (1). Il est omniprésent, non point de manière à être circonscrit ou renfermé dans tel ou tel lieu; au contraire, Il est en tout et hors de tout (2); par conséquent, Il embrasse Lui-même tout ce qui existe, sans être cependant un lieu quelconque pour l'univers et les êtres qui l'habitent (3). Enfin Il n'est pas omniprésent de telle façon que, pénétrant tout, Il soit Lui-même pénétré par quelque chose, ou confondu avec quoi que ce puisse être, ou infecté dans le monde par quelque chose d'impur et de vicieux (4). Au reste, en donnant de telles explica-

---

(1) J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 13 : « Il faut savoir que Dieu n'a point de parties, qu'Il est tout entier en tous lieux, etc.; » Hilar. lib. 1, *Ad Constantium :* « Deus et ubique est, et totus ubique est; » Theophil. *Ad Autolic.*, XI, 3; Clem. Alex. *De Provid. fragm.* (*apud Galland.* 11) : ἐν ἑκάστῳ ὅλον; Ambros. *De Fide,* lib. I, cap. 4 et 8; Augustin. *Epist.* 57 : « Ideo totus, quia non parti rerum partem suam præsentem præbet et alteri « parti alteram partem, æquales æqualibus, minori vero minorem, majorique « majorem; sed non solum universitati creaturæ, verum etiam cuilibet parti « ejus totus pariter adest. » (Conf. *Epist.* 112 et 222.)

(2) Saint Cyrille de Jér. : « Il n'est pas borné par le lieu; mais, étant le Créateur des lieux, Il est dans tous, sans être cependant contenu dans aucun. » (*Catéch.*, VI, n° 8, p. 105.) « Il est en tout et hors de tout. » (*Catéch.*, IV, n° 5, p. 60.) Hilar. *De Trinit.*, I, 6; Augustin. *De Genes. ad litter.* VIII, 26, n° 48; Athanas. *Epist. ad Serapionem :* πανταχοῦ ἔστι, καὶ ἔξω πάντων ὤν; Hieronym. *In Esa.* cap. 66; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 13 : « Il se sert de lieu à Lui-même; Il remplit tout et existe en dehors de tout. »

(3) « Si Dieu est le lieu de toute chose, » dit Maxime le Confesseur, « ce n'est pas d'une manière sensible, mais par sa puissance créatrice (οὐ σωματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς); comme Il remplit et le ciel, et la terre, et toutes choses, et se trouve Lui-même hors de tout, il est clair qu'Il est l'immensité ou la puissance sans bornes » (*Schol. in cap.* 1 *Dionys. Areopag., de Divin. nomin.*), ou, comme écrit Augustin : « In loco non est; in Illo sunt potius omnia, quam « Ipse alicubi; nec tamen ita in Illo ut Ipse sit locus. Locus enim in spatio « est, quod longitudine, et latitudine, et altitudine corporis occupatur; nec « Deus aliquid tale est. » (*De divers. Quæst.*, 83, qu. 20.)

(4) « La Divinité pénètre tout sans se mêler à rien; mais rien ne la pénètre. » (Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 14; comp. chap. 33.) « C'est une force qui pénètre toute substance sans perdre de sa pureté. » *Ibid.*, chap. 8.) Ambros. *De Fide*, lib. 1, cap. 4 et 8; Cyrill. *Thesaur.*, lib. VI : μένει γὰρ (ἡ ουσία τοῦ Θεοῦ) ἐφ' ἑαυτῆς καθαρά τε, καὶ τῆς πρὸς ἕτερον κοινωνίας ἀσύμπλοκος φυσικῶς. Comment Dieu, qui est présent partout, se conserve-t-il pur, bien qu'il y ait dans le monde tant de vices et d'impureté? Cela est expliqué par la comparaison de la puissance divine remplissant tous les rayons du soleil, qui, pour parcourir et éclairer des lieux impurs, n'en restent pas moins dans toute leur pureté. (Gregor. Nyss. *Orat. advers. Ar. et Sabell. in Mai Collect.*, VIII, 11, p. 9; Augustin. *De Civit. Dei*, lib. VII, cap. 3, et Epist. 57.)

tions de l'omniprésence de Dieu, les Pères de l'ancienne Église ne perdirent jamais de vue l'idée de l'incompréhensibilité de ce divin attribut. « Nous savons que Dieu est présent partout, » dit saint Jean Chrysostome; « mais nous ne comprenons pas comment, parce que nous ne connaissons qu'une présence sensible et qu'il ne nous est pas donné de bien comprendre l'essence de Dieu. Sans vouloir entrer à cet égard dans des subtilités, nous devons adopter tel mode de l'omniprésence de Dieu qui soit digne de Lui et favorable à notre piété (1). »

En reconnaissant que Dieu est un esprit pur, et en même temps une essence infinie et parfaite sous tous les rapports, et, d'un autre côté, en remarquant partout les traces de son action dans le monde, la raison elle-même ne peut s'empêcher d'admettre son omniprésence, comme l'ont fait même les païens et leurs sages (2), bien que le mode de cette omniprésence nous soit réellement inexplicable.

V. — *L'Éternité.* Lorsqu'il est dit que Dieu est éternel (ἀΐδιος, *æternus*), cela signifie qu'Il n'a ni commencement ni fin de son existence, et qu'en général Il est indépendant de toute condition de temps (3).

Dans l'Écriture sainte, Dieu lui-même se donne fréquemment cet attribut. « Je vis éternellement, » dit-Il dans le Deutéronome par la bouche de Moïse (XXXII, 40). « Je suis le premier et Je suis le dernier. » (Is., XLVIII, 12; comp. XLI, 4; XLIV, 6.) « Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. » (Ap., I, 8-17.) « Il n'y a point eu de Dieu formé avant moi et il n'y en aura pas après moi. » (Is., XLIII, 10.) « Je suis Celui qui est. » (Ex., III, 14.) Les prophètes affectent à Dieu le même attribut, par exemple David : « Vous avez, Seigneur, dès le commencement, fondé la terre, et les cieux sont les ouvrages

(1) Chrysostom. *Homil.* XII *in epist. ad Hebr.*; Grég. le Th. *Œuvr. des saints Pères*, III, 25.

(2) Plotin. *Enn.*, VI, lib. V, cap. 4.

(3) « Crois fermement que Dieu est... éternel, ἀΐδιος. » (*Conf. orth.*, I, rép. 17.) « Les attributs essentiels de Dieu sont : d'être... éternel, sans commencement, sans fin : τό εἶναι ἀΐδιον, ἄναρχον, ἀτελεύτητον. » (*Ibid.*, rép. 13.) « Seul tu es éternel, comme Créateur des siècles. » (*Leg. pour sept.*, f. 11, Mosc., 1837.)

de vos mains. Ils périront, mais Vous subsistez dans toute l'éternité; ils vieilliront tous comme un vêtement; Vous les changerez comme un habit dont on se couvre, et ils seront en effet changés; mais pour Vous, Vous êtes toujours le même et vos années ne finiront point. » (Ps. CI, 25-27.) « Avant que les montagnes eussent été faites, ou que la terre eût été formée et tout l'univers, Vous êtes Dieu de toute éternité et dans tous les siècles. » (LXXXIX, 2.) « Mille ans, devant tes yeux, sont comme le jour d'hier qui est passé. » (Ibid., 4.) Isaïe : « Ne savez-vous point, n'avez-vous point appris que Dieu est le Seigneur éternel, qui a créé toute l'étendue de la terre, qui ne s'épuise point et ne se fatigue point, et dont la sagesse est impénétrable? » (XL, 28; LVII, 15.) Jérémie : « Le Seigneur est Lui-même le Dieu véritable, le Dieu vivant, le Roi éternel. » (X, 10.) Il en est de même des écrivains sacrés du Nouveau Testament. Saint Paul appelle Dieu le Roi des siècles immortels » (I Tim., I, 17), « qui seul possède l'immortalité » (VI, 14); et saint Pierre, en répétant les paroles du Psalmiste, dit qu' « aux yeux du Seigneur un jour est comme mille ans, et mille ans comme un jour. » (II Pierre, III, 8.) De plus, l'Écriture sainte étend l'éternité attribuée à Dieu de son essence même à ses attributs et à ses actes, et elle dit : « Seigneur, votre miséricorde est éternelle. » (Ps. CXXXVII, 9.) « Votre justice est la justice éternelle » (CXVIII, 142, 144); « Votre nom subsistera éternellement » (CXXXIV, 13), ou : « Sa puissance est une puissance éternelle, qui ne Lui sera point ôtée. » (Dan., VII, 14.) « Car son royaume est un royaume éternel. » (Ibid., 27.) « Le conseil du Seigneur dure éternellement. » (Ibid.; I Pierre, L, 25; Ps. CXVIII, 81.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église nous expliquent comment doit être comprise l'éternité de Dieu. Ce n'est point, comme on se le représente communément, un laps de temps sans commencement ni fin, formé d'une quantité innombrable de parties qui se succéderaient sans interruption, et par conséquent nécessairement composé d'un passé, d'un présent et d'un futur; au contraire, ce n'est qu'un présent, un présent constant, invariable. « Dieu a toujours été, Il est, Il sera toujours, ou, pour

mieux dire, Il est toujours, » dit saint Grégoire le Théologien ; « car ces mots : *a été* et *sera*, expriment une division de notre temps et ne conviennent qu'à l'être qui passe; au lieu que *Celui qui est* existe toujours. Et c'est ce nom qu'Il se donne à Lui-même en parlant à Moïse sur la sainte montagne (Ex., III, 14), parce qu'Il concentre en soi-même toute l'existence, qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin. Semblable à un océan d'existence indéfini et sans bornes, qui s'étend par-delà les limites de tout ce qu'on peut se représenter en temps et en existence, Il se dessine à notre esprit (et cela d'une manière fort obscure et fort imparfaite, non quant à ce qui est en Lui-même, mais quant à ce qui L'entoure), à l'aide de quelques traits jetés à la hâte, sous une figure de réalité qui s'échappe avant d'être saisie, et disparaît avant d'avoir fait impression sur l'esprit, mais illumine l'œil de notre entendement, s'il est sain, comme l'éclair, sillonnant rapidement la nue, illumine nos yeux (1). » C'est de la même manière que l'idée de l'éternité de Dieu fut expliquée par Denys l'Aréopagite, Tertullien, Grégoire de Nysse, Isidore de Péluse, Augustin, Grégoire le Grand, etc. (2).

Enfermés, comme nous le sommes, dans les limites du temps, et ne voyant rien autour de nous que de passager, nous ne pouvons nous faire aucune idée du mode de l'existence éternelle de Dieu. Cependant notre raison n'en est pas moins forcée de reconnaître en Dieu cet attribut. Dieu est un Être existant par Lui-même, c'est-à-dire n'ayant jamais reçu de personne le commencement de son existence et possédant en Lui-même une source intarissable de vie; Il ne peut donc pas non plus avoir de fin. Dieu est un Être tout parfait et infini, pour lequel il n'existe point de limites en aucun genre; Il est donc étranger

---

(1) *Œuvr. des saints Pères*, III, 238, et IV, 154-155.

(2) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 5; Tertull. *Contra Marcion.*, lib. I, cap. 8; Gregor. Nyss. *Contra Eunom.*, lib. I, p. 98; Isidor Pelus. lib. III, *Epist.* 149; Augustin. *Confess.*, lib. IX, cap. 10 : « Fuisse et futurum « esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam æternum est. Nam « fuisse et futurum est non esse æternum. » (Conf. *Confess.*, lib. XI, cap. 16.) Gregor. Magn. *Moral.*, lib. XVI, cap. 20, et lib. XX, cap. 23.

à toutes les limites du temps, c'est-à-dire qu'il n'y a pour Lui point de commencement, point de durée ou de succession, point de fin. L'éternité de Dieu était reconnue même par les philosophes du paganisme (1).

VI. — *L'immutabilité.* L'immutabilité en Dieu, c'est cet attribut en vertu duquel Il reste constamment le même (ἀναλλοίωτος, ἀμετάβλητος, *immutabilis*) dans son essence, dans ses forces et dans ses perfections, comme dans ses déterminations et ses actes (2).

En décrivant cet attribut de Dieu, l'Écriture sainte éloigne de Lui tous les changements qui se remarquent en l'homme : « Dieu n'est pas comme l'homme pour être capable de mentir, ni comme le fils de l'homme pour être sujet au changement. » (Nombr., XXIII, 19.) « Celui qui triomphe dans Israël ne pardonnera point, et il demeurera inflexible, sans se repentir de ce qu'il a fait; car il n'est pas un homme pour se repentir. » (I Rois, XV, 29.) « Le cœur de l'homme a diverses pensées, mais la volonté du Seigneur demeurera ferme. » (Prov., XIX, 21.) Elle éloigne également de Lui tous les caractères de mutabilité que présente la nature extérieure : « Vous avez, Seigneur, dès le commencement, fondé la terre, et les cieux sont les ouvrages de vos mains. Ils périront, mais Vous subsistez dans toute l'éternité. Ils vieilliront tous comme un vêtement. Vous les changerez comme un habit dont on se couvre, et ils seront, en effet, changés; mais pour Vous, Vous êtes toujours le même, et vos années ne finiront point. » (Ps. CI, 26, 28; Hébr., I, 11, 12.) « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » (Marc, XIII, 31.) Elle certifie qu'en Dieu il n'y a pas même ombre de changement : « Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en

---

(1) Plato, *In Timæo*; Proclus, *In Comment.* 11 *ad Timæum;* Plotinus, *Enn.* III, lib. VII, cap. 1, 2, 4; Numenius, *Apud Euseb. Præparat. evangel.*, lib. XI, cap. 10 : Plutarchus, *Ibid.*, cap. 11.

(2) « Crois fermement et indubitablement que Dieu est... immuable par son essence : ἀμετάβλητος εἰς τὴν φύσιν. » (*Conf. orth.*, art. I, rép. 17.) « Nous avons un Dieu qui est toujours semblable à Lui-même et toujours Lui-même : ὅμοιον καὶ ταὐτὸν πάντοτε μὲν τὸν ἑαυτόν. » (*Ibid.*, rép. 8.)

haut et descend du Père des lumières, qui ne peut recevoir ni variation, ni aucune ombre de changement par aucune révolution.» (Jacq., I, 17.) Enfin elle nous représente Dieu lui-même disant : « Je suis le Seigneur, et je ne change point. » (Mal., III, 6.)

Les Pères et Docteurs de l'Église, qui attribuaient également à Dieu une complète immutabilité sous tous les rapports (1), expliquaient leurs idées à ce sujet par les raisonnements suivants : La mutabilité d'un être est nécessairement accompagnée pour lui d'une série ou succession d'états différents ; mais en Dieu il ne saurait y avoir ni série ni succession, parce qu'Il est éternel (2). De la mutabilité de l'être peut résulter changement ou en bien ou en mal ; mais par rapport à Dieu il est impossible d'admettre ni l'un ni l'autre, car Il est souverainement parfait (3). Le changement peut encore s'opérer dans l'être par voie d'acquisition ou de spoliation; or, en Dieu, toute acquisition et toute spoliation sont des impossibilités ; car Dieu est immense et immatériel (4). En particulier, pour expliquer comment Dieu est immuable dans sa volonté et ses déterminations à l'endroit des créatures douées du libre arbitre, et surtout de l'homme, les saints Pères, se fondant sur l'Écriture, distinguaient en Dieu une double volonté : la première (θέλημα πρῶτον), et la seconde (δεύτερον) ; ou autrement : l'antécédente (προηγούμενον), et la subséquente (ἑπόμενον); ou enfin, comme on commença à s'exprimer dans la suite, l'absolue et la condi-

(1) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 11, n° 6 ; Theophil. *Ad Autolyc.*, I, 4; Origen. *De Princip.*, I, 1, n. 6; Chrysostom. *Homil.* III *in Epist. ad Roman.*; Augustin. *Procem.*, lib. IV, *De Trinitate.* « Omnino Dei essentia, « qua est, nihil mutabile habet, nec in æternitate, nec in veritate, nec in vo-« luntate... (Conf. *Confess.*, lib. XIII, cap. 16 seu 20.)

(2) Tertull. *Advers. Prax.*, XXVII : « Deum immutabilem et informabilem « credi necesse est, ut æternum; transfiguratio autem interemptio est pris-« tini. » Origen. *Orat.* XXIV ; Augustin. *Lib. quæst.* 83, quæst. 19 ; Lactant. *Inst.*, lib. XI, cap. 8 ; Antipatr. Bostrens. *Apud Damasc. Parallel.*, cap. 1.

(3) Gregor. Nyss. *In Psalm.*, tract. II, cap. 4, p. 298, ed. Morel.; Hilar. *In Ps.* 2; Augustin. *Serm.* XII, *De Diver.*, cap. 16 : « Mutatio quippe aut in pejus « est, aut in melius... » (Conf. *In* I *Epist. Joann.*, tract. IV, cap. 3.)

(4) Gregor. Nyss. *Contra Eunom.*, *Orat.* XII ; Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 10 ; Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8.

tion nelle (*voluntatem absolutam et conditionatam*). Par la première on entend cette volonté de Dieu par laquelle Il désire quelque chose sans y mettre aucune condition, d'une manière absolue, par exemple : « Il veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité (I Tim., II, 4) ; » et par la seconde on entend cette autre volonté suivant laquelle Dieu attend quelque chose des créatures douées de la liberté, sous telle ou telle condition obligatoire pour elles, par exemple : Il envoya aux hommes son Fils unique, « afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » (Jean, III, 16; Marc, XVI, 13.) Ainsi la volonté de Dieu, tant par rapport aux créatures libres que par rapport à toutes les créatures en général, reste immuable, et la liberté des premiers n'est nullement restreinte ni par cette volonté, ni par ses décrets (1).

La saine raison ne peut pas non plus se défendre de reconnaître la justesse de tous ces raisonnements des saints Pères, et par conséquent de confesser que Dieu est un Être immuable, comme elle le confesse déjà dans l'antiquité par la voix des sages du paganisme (2).

VII. — *L'omnipotence*. L'omnipotence est attribuée à Dieu dans ce sens qu'Il a, sans nulle restriction, le pouvoir de tout créer et de tout tenir sous sa domination, ce qui le fait appeler indistinctement le Tout-Puissant ou le Fort (παντοδύναμος), et le suprême Dominateur de toutes choses (παντοκράτωρ) (3).

Nos saints livres renferment une infinité de passages où est nettement dépeint cet attribut de Dieu.

Ils attestent la toute-puissance de Dieu en général : « Je

---

(1) Chrysost. *Homil.* I *in Epist. ad Ephes.*; J. Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, II, chap. 29.

(2) Plato, lib. II *De Republ.*; apud Euseb. *Præparatio evangel.*, lib. XIII, cap. 3; Sallust., initio libri *De Diis et Mundo*; Plotin. *Enn.*, IV, lib. 2, cap. VIII.

(3) « Crois fermement que Dieu est... tout-puissant : παντοδύναμος. » (*Conf. orth.*, art. I, quest. 17.) « Les attributs essentiels de Dieu sont d'être : ... tout-puissant..... » (*Ibid.*, rép. 13.) « Il s'appelle Tout-Puissant ou Dominateur suprême, παντοδύναμος ἤ παντοκράτωρ, parce que tout est en son pouvoir, et qu'Il a créé l'univers sans difficulté et sans effort, par le seul effet de sa volonté. » (*Ibid.*, rép. 14.)

sais que vous pouvez toutes choses, » dit le saint homme Job (XLII, 2); « Abba, mon Père, tout vous est possible. » (Marc, XIV, 36.) « Tout est possible à Dieu. » (Luc, I, 37). Et en même temps ils appellent Dieu *le Fort* (Ps. LXXXVIII, 9), *le Seigneur des puissances* (XXIII, 10), *le seul puissant* (I Tim., VI, 15), et *le Tout-Puissant* : « Dieu est grand et tout-puissant; Il est grand dans ses conseils, fort par ses miracles et ses prodiges; c'est le Dominateur suprême de toutes choses, le Seigneur au grand renom. » (Jean, XXXII, 18, 20; II Cor., VI, 18; Ap., XXVI, 7.)

Ils représentent, en particulier, l'omnipotence de Dieu dans la création : « Or Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut faite. » (Gen., I, 3.) « Il a parlé, et toutes choses ont été faites; il a commandé, et toutes choses ont été créées. » (Ps. XXXII, 9; comp. CXLVIII, 5.) « Notre Dieu est dans le ciel, et tout ce qu'Il a voulu Il l'a fait. » (CXXIII, 11; comp. CXXXIV, 6.) « C'est par la parole du Seigneur que les cieux ont été affermis, et c'est le souffle de sa bouche qui a produit toute l'armée des cieux. » (XXXII, 6; comp. Jér., XXXII, 17; Is., XL, 26, 28.) « Vous êtes digne, ô Seigneur notre Dieu ! de recevoir gloire honneur et puissance, parce que Vous avez créé toute chose et que c'est par votre volonté qu'elles subsistent et qu'elles ont été créées. » (Ap., IV, 11.)

Ils la représentent dans le soin que Dieu prend des créatures et dans l'empire qu'Il exerce sur elles : « Toutes les créatures attendent de Vous que Vous leur donniez leur nourriture lorsque le temps en est venu. Lorsque Vous la leur donnez, elles la recueillent, et, lorsque Vous ouvrez votre main, elles sont toutes remplies des effets de votre bonté. Mais si Vous détournez d'elles votre face, elles seront troublées; Vous leur ôterez l'esprit de vie, elles tomberont dans la défaillance et retourneront dans la poussière. Vous enverrez ensuite votre esprit et votre souffle divins, et elles seront créées de nouveau, et Vous renouvellerez toute la face de la terre. » (Ps. CIII, 28, 31.) « C'est à Vous, Seigneur, qu'appartient la grandeur, la puissance, la gloire et la victoire, et c'est à Vous que sont dues es louanges; car tout ce qui est dans le ciel et sur la terre est

à Vous; c'est à Vous qu'il appartient de régner, et Vous êtes élevé au-dessus de tous les princes. Les richesses et la gloire sont à Vous. C'est Vous qui avez la souveraine puissance sur toutes les créatures; la force et l'autorité sont entre vos mains; Vous possédez la grandeur et le commandement sur tous. » (I Par., xxix, 11 et 12; comp. Deut., x, 17; I Tim., vi, 15; Ap., xvii, 14; Col. ii, 17; Hébr., i, 3.)

Ils allèguent plus particulièrement encore, en témoignage de la toute-puissance de Dieu dans ses miracles : « Quel est le Dieu aussi grand que notre Dieu? Vous êtes le Dieu qui opère les merveilles. » (Ps. lxxvi, 13, 14; comp. lxxxv, 11.) « Qui regarde la terre et la fait trembler; qui touche seulement les montagnes et en fait sortir les flammes et la fumée. » (ciii, 32.) « Qui fait succéder aux ténèbres de la nuit la clarté du matin; qui appelle les eaux de la mer et les répand sur la face de la terre. » (Am., v, 8.) « Que le Seigneur, le Dieu d'Israël soit béni! Lui qui fait seul des choses miraculeuses. » (Ps. lxxi, 17; cxxxv, 4.) — Dans la propagation et le maintien de la foi chrétienne et de l'Église : « Je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » (Matth., xvi, 18.) « Dieu a choisi les moins sages selon le monde pour confondre les sages; il a choisi les faibles selon le monde pour confondre les puissants. Il a choisi les plus vils et les plus méprisables selon le monde, et ce qui n'était rien, pour détruire ce qui était, afin que nul ne se glorifie devant lui. » (I Cor., i, 27, 29.) « Jésus-Christ doit régner jusqu'à ce que Dieu lui ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. » (*Ibid.*, xv, 25.) — Dans le soin de Dieu pour le salut des croyants : « Je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et personne ne les ravira d'entre mes mains. » (Jean, x, 28.) « Et quelle est la grandeur suprême du pouvoir qu'il exerce en nous qui croyons, selon l'efficace de sa force et de sa puissance! » (Éph., i, 19.) « Que Celui qui, par la puissance qui opère en nous, peut faire infiniment plus que tout ce que nous demandons et tout ce que nous pensons, soit glorifié dans l'Église par Jésus-Christ dans la succession de tous les âges et de tous les siècles. Amen. » (*Ibid.*, iii, 20, 21.)

La doctrine de l'omnipotence de Dieu était si généralement reconnue que les saints Pères et Docteurs de l'Église jugèrent superflu de la prouver. « Indiquez-moi, » disait saint Augustin, « je ne dis pas un chrétien ou un juif, mais même un païen, adorateur des idoles et des serviteurs du démon, qui ne professe que Dieu est tout-puissant. Il peut renier le Christ, mais non le Dieu tout-puissant (1). » A cette objection de quelques-uns que pour Dieu il existe des impossibilités, ils répondaient : Sans doute Dieu ne peut mourir ; Il ne peut nuire à personne ; Il ne peut ni se renier Lui-même ni mentir (II Tim., II, 13 ; Héb., VI, 18) ; Il ne peut en général ni pécher, ni être méchant ; mais c'est par cela même qu'Il est tout-puissant qu'Il ne peut rien de pareil ; car, s'Il pouvait mourir, ou nuire à quelqu'un, ou mentir, et en général pécher et faire le mal, ce serait chez Lui une marque, non de puissance, mais de faiblesse et d'impuissance, ou physique ou morale. Dieu peut tout ce qu'Il veut, et qui n'est pas contraire à sa nature ; mais mourir ou cesser d'être, c'est une chose entièrement opposée à sa nature, et par sa nature Il ne veut que le bien et ne veut rien de mal (2).

En approfondissant l'idée de l'Être souverainement parfait et infini sous tous les rapports, et celle de l'Être existant par Lui-même, unique source de vie et par conséquent aussi de force pour tout ce qui existe (3) ; et, d'un autre côté, en contemplant

---

(1) Augustin. *Serm.* CXXXIX, cap. 2.

(2) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. 8 ; Isidor. Pelusiot. lib. III, *Epist.* 335 ; Chysostom. *Homil.* 38 *in Joann.* et *Homil.* 51 *in Acta Apostol.*; Ambros. *De Fide*, lib. IV, cap. 3 ; Augustin. *Serm. ad catech. de Symbolo :* « Deus omnipotens est, et, cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Quam multa non potest ! Et omnipotens est, et « ideo omnipotens, quia ista non potest. Nam, si mori posset, non esset omnipotens ; si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere, non esset omnipotens. « Facit quod vult ; ipsa est omnipotentia. Facit quiquid bene vult ; quidquid autem male fit non vult. » Saint Grégoire le Théolog., *Œuvr. des saints Pères*, III, 88 : « Nous considérons comme impossible que Dieu soit méchant ou qu'Il n'existe pas (cela prouverait en Dieu la faiblesse et non la force), ou qu'Il existe sans exister, ou qu'en même temps il existe deux, quatre, dix dieux. »

(3) « Ille plane omnipotens vere solus dicitur qui vere est, et a quo solo « est quidquid aliquo modo est, vel spirituale, vel corporale. » Augustin. *Contra Faust.*, lib. XXVI, cap. 5.

la saisissante grandeur et l'immensité de l'univers créé et toujours conservé de Dieu, la raison est nécessairement amenée d'elle-même à l'idée de l'omnipotence du Créateur. Aussi était-elle admise également par les sages du paganisme (1).

§ 20. *Attributs de l'intelligence de Dieu.*

On peut examiner l'intelligence de Dieu sous deux points de vue : sous le point de vue théorique et sous le point de vue pratique, c'est-à-dire en elle-même et par rapport à ses œuvres. Là, nous acquérons l'idée de l'un des attributs de cette intelligence, l'omniscience; ici, celle du second, la souveraine sagesse.

I. — L'*omniscience*. En professant que Dieu est un être omniscient (τὰ πάντα εἰδὼς, *omniscius*), nous voulons dire non-seulement qu'Il sait tout, mais encore qu'Il sait tout à la perfection (2). La première de ces assertions concerne les objets de la science de Dieu; la seconde, ses moyens et ses caractères.

L'Écriture expose dans le plus grand détail les objets de la science divine; elle atteste en général que Dieu sait tout, et, en particulier, qu'Il se connaît Lui-même, et qu'Il connaît tout ce qui est en dehors de Lui; qu'Il connaît tout ce qui est possible et tout ce qui existe réellement, le passé, le présent et l'avenir.

1° Dieu sait tout : « Dieu est plus grand que notre cœur et Il connaît tout. » (I Jean, III, 20.) « Le Seigneur est le Dieu de toute connaissance. » (I Rois, II, 3.) « Sa sagesse n'a point de bornes. » (Ps., CXLVI, 5.)

2° Dieu se connaît Lui-même : « Nul ne connaît le Fils que le Père, comme nul ne connaît le Père que le Fils. » (Matth., XI,

(1) Les témoignages des auteurs païens sur ces sujets ont été recueillis par Huetius, *Concil.*, lib. XXVI, cap. 5.

(2) « Crois fermement que Dieu est... omniscient, τὰ πάντα εἰδὼς. » (*Conf. orth.*, I, rép. 17.) « Les attributs essentiels de Dieu sont : l'omniscience, la connaissance de tout ce qui existe, soit découvert, soit caché. » (*Ibid.*, rép. 13.) « Dieu miséricordieux et propice, Tu sondes les cœurs et les reins, et Tu connais seul les secrets de l'homme; car rien n'est caché devant Toi; mais tout est nu et découvert devant tes yeux. » Trebnn, f. 11, Mosc., 1836.

27.) « Qui des hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme, qui est en Lui? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu. » (I Cor., II, 11.)

3° Dieu connaît tout ce qui est possible : « Il appelle ce qui n'est point comme ce qui est » (Rom., IV, 17), et connaît toutes choses avant même qu'elles soient faites. » (Dan., XIII, 42.)

4° Dieu connaît tout ce qui existe réellement : « Car Il voit jusqu'aux extrémités du monde, et Il contemple tout ce qui est sous le ciel. » (Job, XXVIII, 24.) « Nulle créature ne Lui est cachée : tout est nu et à découvert devant les yeux de Celui de qui nous parlons. » (Hébr., IV, 13.) En particulier, Il connaît tout dans le monde physique : « Il compte le nombre si prodigieux des étoiles et les connaît toutes par leurs noms. » (Ps., CXLVI, 4; comp. Sir., I, 2.) « Il connaît tous les oiseaux du ciel. » (Ps. XLIX, 12.) « Les yeux du Seigneur sont ouverts sur toute la terre. » (II Par., XVI, 19.) « Devant Lui l'enfer est nu et l'abîme sans voile. » (Job., XXVI, 6.) — Dans le monde moral, par exemple, notre vie et nos actions, bonnes ou mauvaises : « Le Seigneur regarde attentivement les voies de l'homme, et Il considère toutes ses démarches. » (Prov., V, 21.) « Les yeux de Dieu sont sur les voies de chacun, et Il regarde tous leurs pas. Il n'y a ni ténèbres ni ombres de la mort qui puissent dérober à ses yeux ceux qui commettent l'iniquité. » (Job., XXXIV, 21, 22.) « Les yeux du Seigneur contemplent en tout lieu les bons et les méchants. » (Prov., XV, 3.) — L'état moral de notre cœur : « Le Seigneur sonde les cœurs et pénètre toutes les pensées des esprits. » (I Par., XXVIII, 9.) « Le cœur de tous les hommes est impénétrable : qui pourra le connaître? C'est Moi qui suis le Seigneur, qui sonde les cœurs et qui éprouve les reins. » (Jér., XVII, 9, 10.) « Toi seul connais les cœurs des enfants des hommes. » (II Par., VI, 30; comp. Ps., VII, 10; Sir., XLII, 18.) « Seigneur, Vous connaissez les cœurs de tous les hommes. » (Act., I, 24; comp. XV, 8.) — Nos besoins, nos désirs, nos larmes, nos prières : « Seigneur, tout mon désir est exposé à vos yeux, et mon gémissement ne Vous est pas caché. (Ps. XXXVII, 9.) « Je Vous ai, ô mon Dieu ! exposé toute ma vie; Vous avez vu mes larmes. » (LV, 8.) « Les yeux du Seigneur sont attachés sur

les justes, et ses oreilles sont ouvertes à leurs prières. » (xxxiii, 15; I Pierre, iii, 12.) « Priez votre Père en secret, et votre Père, qui voit dans le secret, vous en rendra la récompense. » (Matth., vi, 6.)

5° Dieu connaît tout le passé: « Dieu connaît son œuvre de toute éternité » (Act., xv, 18; comp. Sir., xxiii, 29; xlii, 19, 20); et « Viendra le jour où le Seigneur doit juger le monde selon la justice » (Act., xvii, 31), où « Il produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et découvrira les plus secrètes pensées de nos cœurs » (I Cor., iv, 5), et « rendra à chacun selon ses œuvres. » (Rom., ii, 6.)

6° Dieu connaît tout le présent: « L'enfer et la perdition sont à nu devant le Seigneur; combien plus les cœurs des enfants des hommes! » (Prov., xv, 11.) « C'est Lui qui révèle les choses les plus profondes et les plus cachées, qui connaît ce qui est dans les ténèbres, et c'est en Lui que se trouve la vraie lumière. » (Dan., ii, 22.) « Il voit jusqu'aux extrémités du monde, et Il contemple tout ce qui est sous le ciel. » (Job, xxviii, 24.)

7° Dieu connaît tout l'avenir : « Je suis Dieu, et il n'y a point d'autre Dieu que Moi... C'est Moi qui annonce dès le commencement ce qui ne doit arriver qu'à la fin des siècles. » (Is., xlvi, 9, 10; comp. xli, 23; Dan., xiii, 42.) Il connaît, en particulier, non-seulement l'avenir nécessaire, inévitable, mais encore l'avenir casuel, contingent: « Je vous ai connu avant que je vous eusse formé dans les entrailles de votre mère. » (Jér., i, 5.) « Vous avez découvert de loin mes pensées; Vous avez remarqué le sentier par lequel je marche et toute la suite de ma vie. » (Ps. cxxxviii, 2, 3.) « Vos yeux m'ont vu lorsque j'étais encore informe. » (*Ibid.*, i, 5.) « Votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez. » (Matth., vi, 8.) « Ceux qu'Il a connus dans sa prescience, Il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils. » (Rom., viii, 29.) — Et l'avenir conditionnel, c'est-à-dire subordonné à certaines conditions, et ne se réalisant point si ces conditions ne sont pas remplies : « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïda! parce que, si les miracles qui ont été faits au

milieu de vous avaient été faits dans Tyr ou dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence dans le sac et dans la cendre (1). » (Matth., XI, 21.)

Quant au moyen et aux caractères, la science de Dieu diffère essentiellement de la nôtre, comme nous pouvons déjà le conclure des textes que nous avons cités jusqu'ici. — Nous acquérons des connaissances, c'est-à-dire que nous apprécions des choses que nous ignorions auparavant; en Dieu, rien de pareil; Il sait de toute éternité : « Dieu connait son œuvre de toute éternité. » (Act., XV, 18.) — Nous apprenons les choses graduellement, d'abord une, puis une autre, puis une troisième, et ainsi de suite; Dieu sait tout à la fois : « Dieu est plus grand que notre cœur; Il connait tout. » (I Jean, III, 20.) — Nous acquérons nos connaissances par l'intermédiaire des sens, qui nous transmettent les impressions des objets; de l'imagination, qui nous représente les images de ces objets; de la mémoire, qui conserve et ranime pour nous les précédentes images; enfin de la raison, qui examine tout cela et fait là-dessus ses raisonnements et ses déductions. Dieu voit tout et sait tout immédiatement : le passé, le présent et l'avenir, et, par conséquent, Il n'a besoin d'aucun des moyens ci-dessus désignés : « Il voit le monde d'une extrémité à l'autre, et Il considère tout ce qui se passe sous le ciel. » (Job, XXVIII, 24.) — Nous ne connaissons que le côté visible des objets ou ce que nous en voyons paraître; Dieu pénètre dans l'essence même des objets et de tout ce qui existe : « Celui qui se cache se dérobe-t-il à Moi, et ne le vois-je point? dit le Seigneur. N'est-ce pas Moi qui remplis le ciel et la terre? dit le Seigneur. » (Jér., XXIII, 24.) « C'est Moi qui suis le Seigneur, qui sonde les cœurs, et qui éprouve les reins. » (Jér., XVII, 10.) — Nos connaissances sont, en grande partie, incomplètes, confuses, conjecturales, symboliques; à peine pouvons-nous atteindre au plus humble degré de la vérité; Dieu sait tout complétement et à la perfection : « Tout est nu et à découvert devant les yeux de Celui de qui nous parlons. » (Hébr., IV, 13.) Aussi est-il dit que Lui-même Il est

(1) Voy. aussi I Rois, XXIII, 10-14; Jér., XXXVIII, 17-24; Ex., III, 6.

la vérité (1), et que *la vérité est sans cesse autour de Lui.* (Ps. LXXXVIII, 8.) Et ailleurs : « Toutes les voies du Seigneur ne sont que vérité. » (Ps. XXIV, 10 ; CXVIII, 151.) « Tous ses commandements sont remplis de vérité. » (Ps. CXVIII, 86.) « Les œuvres de ses mains sont vérité. » (Ps. CX, 7.) — Enfin nos connaissances sont variables ; elles sont susceptibles de perfectionnement, ou souvent diminuent, parce que nous oublions beaucoup de ce que nous avons appris ; la science de Dieu est inaltérable et éternelle : « La vérité du Seigneur demeure éternellement. » (Ps. CXVI, 2.) Il faut pourtant remarquer que le moyen de la science de Dieu, dans son essence même, nous est incompréhensible, bien que, en le comparant avec celui auquel nous sommes redevables de nos connaissances, nous puissions saisir la différence qui existe entre eux ; « Votre science est élevée d'une manière merveilleuse au-dessus de moi ; elle me surpasse infiniment, et je ne pourrai jamais y atteindre, » s'écrie l'un des hommes de l'Ancien Testament les plus versés dans la connaissance de Dieu (2). (Ps. CXXXVIII, 5, 6.)

Les saints Pères et les Docteurs de l'Église ne se bornent point à répéter, dans leurs écrits, ce que l'Écriture sainte nous dit de l'omniscience de Dieu, c'est-à-dire à attribuer à Dieu la connaissance de Lui-même et de toutes les créatures (3), la connaissance du passé, du présent et de l'avenir (4), inévitable,

---

(1) *Celui qui m'a envoyé est véritable.* (Jean, VIII, 26.) *Je suis la voie, la vérité et la vie.* (*Ibid.*, XIV, 6.) *Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité.* (*Ibid.*, XVI, 13.) *Le Seigneur Dieu est véritable.* (Jér., X, 10.)

(2) « Je n'ose dire de quelle manière Dieu possède la science ; je dis seulement que ce n'est pas de la même manière que les hommes ou les Anges ; mais je n'ai point la témérité de dire comment il a la connaissance des choses, car je ne suis pas en état de le comprendre. » Augustin. *In Psalm.*, XLIX.)

(3) Polyc. *Ad Philipp.*, n. IV ; Theophil. *Ad Autolyc.*, I, 4 ; Justin. *Apolog.*, I, n. 16 ; Athenag. *Leg.*, XXXI ; Minut. Fel. *Octav.*, XXXII ; Iren. *Contra Hæres.*, IV, 19, n. 2 ; Clem. Alex. *Strom.*, VI, 17 ; Origen. *De Princip.*, III, 1, n° 13 ; IV, 37 ; Basil. *Epist.*, VIII, n° 11.

(4) Iren. *Contra Hær.*, XI, 26, n. 3 : « Nihil eorum quæ facta sunt, et quæ « fiunt, et fient, scientiam Dei fugit ; » Clem. Alex. *Strom.*, VI, 17 : πάντα οἶδεν οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον... ; Justin. *Apolog.*, I, n. 44 ; Tertul. *Contra Marcion.*, XI, 5 ; Origen. *De Princip.*, III, 1, n° 17 ; Euseb. *Demonstr. evangel.*, IV, 1.

contingent ou conditionnel (1), une connaissance souveraine ment parfaite et différente de la nôtre (2); ils cherchent en même temps à expliquer les raisons de cette omniscience de Dieu. Suivant eux, la première de ces raisons, c'est que Dieu est Lui-même le Créateur de toutes choses et que tout dépend de Lui (3); la seconde, c'est qu'Il porte dans son intelligence l'idée de toutes choses (4); la troisième, qu'Il est présent partout immédiatement par son essence (5). Les anciens Docteurs de l'Église cherchèrent également à résoudre, autant que possible, la question du rapport de la prescience divine avec la libre action de l'homme, cette question qui, de tout temps, fut envisagée comme l'une des plus difficiles. Cette prescience, disaient-ils, ne gêne en rien notre liberté. En effet: 1° Dieu prévoit non-seulement nos actions, mais aussi leur cause, notre liberté; Il prévoit que nous ferons ces actions suivant notre volonté; que, si nous le voulons, au lieu de ces actions nous en ferons d'autres qu'Il prévoit également, et, par conséquent, si nous nous décidons à faire les unes plutôt que les autres, notre choix dépend entièrement de notre volonté (6). 2° Dans le cas dont il s'agit, la prescience de Dieu peut être assimilée à la prévision de l'homme : de même que, pour avoir pu connaître d'avance, de manière ou d'autre, que tel de nos frères a résolu d'agir dans un certain sens, nous ne pouvons pas cependant, par cela seul, le contraindre à donner suite à sa résolution, ainsi Dieu, par sa prescience, ne nous contraint nullement à

---

(1) Ignat. *Ad Philipp.*, cap. 4; Gregor. Nyss. *De Infant. qui præmature abripiuntur*, t. III, ed. Morel; Augustin. *De Don. persev.*, cap. 9.

(2) Clem. Alex. *Strom.*, VI, 17; Augustin. *Ad Simplic.*, lib. I, quæst. 2; *De Trinit.*, XV, 14.

(3) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, VII, n. 2; Pantaen. *Fragment. in Rout. Reliq. sacr.*, t. I, p. 340.

(4) Augustin. *De Quæst.* LXXXIII, quæst 46.

(5) Iren. *Adv. Hæres.*, IV, 19, n. 2; Minut. Fel. *Octav.*, XXXII.

(6) Augustin. *De Civit. Dei*, lib. V, cap. 9 : « Ita omnes qui rerum causas « præscivit, profecto in eis causis etiam voluntates nostras ignorare non po- « tuit, quas nostrorum operum causas esse præscivit... » (*Conf.*, cap. 10.) Et *De Liber. Arbitr.*, lib. III, cap. 3 : « Cum sit præscius voluntatis nostræ, cu- « jus et præscius, ipsa erit. Voluntas ergo erit quia voluntatis est præscius. « Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit; ergo et potestatis est « præscius... »

faire les actions qu'Il a prévues; Il les prévoit comme des effets de notre liberté, et non point comme des actes nécessaires (1). 3° Pour Dieu, il n'y a ni passé, ni avenir; le présent seul existe, parce qu'Il ne prévoit pas, mais qu'Il voit nos œuvres, telles que nous les accomplissons. Ici donc notre liberté n'est pas plus en souffrance que celle de notre prochain, lorsque nous sommes témoins de ses actions (2). 4° Ainsi nos actions ne dépendent pas de la prescience de Dieu; au contraire, Dieu les prévoit ou les voit parce que nous avons pris nous-mêmes la résolution de les accomplir, et que nous les accomplissons en effet (3).

La vérité de l'omniscience de Dieu doit nous paraître incontestable, soit parce que notre raison se représente Dieu comme un Être souverainement parfait et infini, soit par suite des considérations au moyen desquelles, ainsi que nous venons de le voir, les Pères de l'Église cherchèrent à l'expliquer. Cette vérité fut de tout temps reconnue, même par les païens (4).

II. — *La souveraine sagesse.* D'après l'idée générale que nous nous formons de la sagesse, la souveraine sagesse de Dieu (σοφία, *sapientia*) peut se définir ainsi : c'est la connaissance la plus parfaite des meilleurs buts et des meilleurs moyens, et en même temps l'intelligence la plus parfaite de la manière d'appliquer les derniers aux premiers; ce n'est donc point autre chose que cette omniscience de Dieu, seulement considérée par rapport aux œuvres divines, ou l'intelligence même de Dieu envisagée sous son côté pratique (5).

---

(1) Origen. *Comment. in Genes.* apud Euseb. *Præparat. Evang.*, lib. VI, cap. 11; Augustin. *De Liber. Arbitr.*, lib. III, cap. 4.

(2) Origen. *De Princip.*, III, 1; Ambros. *De Fide*, lib. I, cap. 7; Chrysostom. *De Prophet. obscur.*, homil. I, n° 4; Theodoret. *In Rom.*, VIII, 30; Augustin. *Quæst. ad Simplic.*, lib. II.

(3) Origen. *Contra Cels.*, II, 28; *De Princip.*, III, 3, n. 4; Augustin. *De Civit. Dei*, V, 9, n. 4.

(4) Thal. apud Clem. Alex. *Strom.*, V, 14; Plato, *Parmenid.*; Pindar. *Ol.*, I, 64; Æschil. *Choeph.*, 201, 202; Sophocl. *El.*, 659; Xenoph. *Symphos.*, IV, n° 48; Plutarch. *Isir. et Osid.*, LX; *Ser. num vind.*, XXI.

(5) « Il y a un seul Dieu, père de la Parole vivante, de la Sagesse souveraine... un seul Seigneur, Dieu de Dieu... sagesse comprenant tout. » (*Symbole* de saint Grégoire le Théologien. Dieu grand et suprême, adoré de toute

L'Écriture attribue à Dieu cette perfection avec toute la clarté désirable.

Elle le représente, en général, comme l'Être souverainement sage, en qui résident la sagesse et la puissance, « qui possède le conseil et l'intelligence » (Job., XII, 13), comme le « seul sage » (Rom., XVI, 27; I Tim., I, 17; Jud., 25), et comme l'unique source de la sagesse : « Si quelqu'un de vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous libéralement sans reprocher ses dons, et la sagesse lui sera donnée. » (Jacq., I, 5.) « C'est le Seigneur qui donne la sagesse, et c'est de sa bouche que sortent la prudence et la science. » (Prov., II, 6; Dan., II, 21.) En particulier :

Les écrivains sacrés de l'Ancien Testament nous désignent principalement l'univers comme le miroir de la sagesse de Dieu : « Que vos œuvres sont grandes, Seigneur! Vous avez fait toutes choses avec une souveraine sagesse, » s'écrie David dans le ravissement qu'excitent en lui les merveilles de la création. (Ps. CIII, 24.) « Le Seigneur a fondé la terre par la sagesse; il a établi les cieux par la prudence, » répète dans ses Proverbes le sage fils de David (Prov., III, 19.) « C'est Dieu qui a créé la terre par sa puissance, qui a affermi le monde par sa sagesse, qui a étendu les cieux par sa souveraine intelligence, » lisons-nous dans le livre du Prophète Jérémie. (X, 12.)

Dans les livres du Nouveau Testament, l'économie de notre Rédemption est particulièrement représentée comme l'œuvre de l'ineffable sagesse de Dieu : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, » dit l'apôtre saint Paul, « qui est un scandale aux Juifs et une folie aux Gentils, mais qui est la force de Dieu et la sagesse de Dieu, pour ceux qui sont appelés soit Juifs soit Gentils. » (I Cor., I, 23, 24.) « Nous prêchons la sagesse de Dieu dans son mystère, cette sagesse cachée qu'il avait prédestinée, et avant les siècles, pour notre gloire. » (*Ibid.*, II, 7.) « J'ai reçu, » dit-il ailleurs, ... « cette grâce d'annoncer aux Gentils les

« créature, source de la sagesse. » (Trébn., f. 48, Mosc., 1836.) « Dieu grand et suprême... qui créa tout par la sagesse... » (*Ibid.*, f. 193, etc.)

richesses incompréhensibles de Jésus-Christ et d'éclairer tous les hommes... afin que les Principautés et les Puissances dans les cieux connussent par l'Église la sagesse de Dieu diversifiée en ses effets, selon le dessein éternel qu'il a accompli par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » (Éph., III, 8-11.) Enfin, dans sa troisième Épître, après avoir discuté le plan divin de cette même divine économie, il s'écrie : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables! » (Rom., XI, 33.) Les saints Pères et les Docteurs de l'Église montrent aussi, d'après la parole de Dieu, les traces de sa souveraine sagesse: dans l'organisation de l'univers en général, du soleil, de la lune et des étoiles, de l'air, de l'eau et de la terre, des minéraux, des végétaux et des animaux, grands et petits, nobles ou vils, utiles ou nuisibles; ils expliquent le tout fort en détail, non-seulement dans certains passages de leurs écrits, mais même dans des ouvrages spécialement consacrés à ce but (1). « Une seule herbe, un seul brin d'herbe, » disent-ils, « suffit pour absorber toute ta pensée, par l'examen de l'art infini qui a présidé à sa formation (2). » Ils nous montrent, en particulier, la sagesse divine dans l'organisation de l'homme, nommément de ses yeux, de ses cils, de ses sourcils, de son cerveau, de son cœur, de ses mains, de ses pieds, et de ses autres membres et organes : « Si nous portons notre attention ne fût-ce que sur nos ongles, remarque saint Chrysostome, là même nous découvrous des traces lumineuses de la sagesse divine, soit dans leur forme, soit dans leur substance, soit dans leur disposition (3). » Ils nous la montrent enfin dans l'économie de notre salut, lorsqu'ils jugent de la parfaite convenance de l'Incarna-

---

(1) Nous voulons parler des homélies sur la création en six jours de Basile le Grand, de Chrysostome, de Grégoire de Nysse, etc., et de quelques sermons spéciaux, comme ceux de saint Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, IX, p. 153-163), et de saint Chrysostome. (*Serm.* XI *au peuple d'Antioche.*)

(2) Basile le Grand, *Œuvr. des saints Pères*, V, p. 80.

(3) De J. Chrysostome : sur la sagesse de Dieu dans l'organisation du corps humain (*Lect. chrét.*, 1838, II, 159-171); de Basile le Grand : sermon sur la structure de l'homme (*Lect. chr.*, 1841, IV, 3-34).

tion de Dieu lui-même pour le rachat du genre humain (1), et de l'Incarnation du Fils de Dieu, mais non de Dieu le Père, ni de Dieu Saint-Esprit (2); des raisons de la venue tardive du Rédempteur dans le monde (3); de la préparation graduelle des hommes à le recevoir (4); de la parfaite convenance de sa mort, nommément de sa mort sur la croix, etc. (5). « Vouloir sauver, » dit saint Grégoire de Nysse, « c'est une marque de bonté; racheter un captif par voie d'échange, c'est une marque de justice; et rendre accessible à son ennemi ce qui lui est inaccessible, c'est une œuvre de souveraine sagesse (6). »

La pensée de l'omniscience de Dieu et un coup d'œil jeté sur l'univers, œuvre de ses mains, sont plus que suffisants pour convaincre la raison de l'homme de la souveraine sagesse du Tout-Puissant, qui fut reconnue même par les païens (7).

§ 21. *Attributs de la volonté de Dieu.*

On peut considérer la volonté de Dieu sous deux points de vue différents : en elle-même et dans son rapport avec les créatures. Là, elle se présente à nous *souverainement libre* dans son essence et *souverainement sainte* dans sa libre activité; ici, nous la voyons d'abord *souverainement bonne*, la bonté étant la première et principale cause de toutes les actions de Dieu par rapport aux créatures, tant raisonnables que dépourvues de raison; ensuite, par rapport aux créatures

(1) Chrysostom. *Homil.* VI *in Joann.*; Athanas. *De Incarnat. Dei Verbi*, t. II, Par. 1698, p. 33; conf. p. 48; Gregor. Nyss. *Catéch.*, cap. 27; Augustin. *Lib. de Corrept. et Gratia*, cap. 2, et *De Civit. Dei*, lib. XIV, cap. 27.

(2) Iren. *Contra Hæres.*, lib. V, cap. 1; Athanas. *Orat.* III *contra Arian.*; Chrysostom. *Homil.* XVIII *in Joann.*; Gennad. *De Dogmat. Eccles.*, cap. 2; J. Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, liv. IV, chap. 4.

(3) Gregor. Nyss. *Orat. de Nat. Christ.*, t. II, p. 773; Theodoret, *Serm.* VI *contra Græc.*; Augustin. *Epist.*, 49; *De Genes. contra Manich.*, lib. I, cap. 14.

(4) Damascène, *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. III, chap. 1; Théophilact., in cap. 3; V, 10, *Epist. ad Ephes.*

(5) Saint Athanase d'Alex.: de la mort de Jésus sur la croix. (*Lect. chr.*, 1838, II, 132-158.)

(6) Gregor. Nyss. *Orat. catech.*, cap. 33, 34, t. III, p. 80, ed. Morel.

(7) Diogen. Laërt. *Proœm.*, cap. 7; Aristot. *Phys.*, lib. II, cap. 8.

raisonnables en particulier, *vraie et fidèle*, en tant qu'elle se révèle à ces créatures comme loi morale pour leur volonté, et comme promesses ou mobiles moraux, destinés à les porter à l'observation de cette loi; enfin, *juste*, en tant qu'elle suit les actions morales de ces créatures et leur rend selon leurs mérites. Voici donc les principaux attributs de la volonté de Dieu, ou, plus exactement, les principaux attributs de Dieu en sa volonté souveraine : liberté illimitée, sainteté parfaite, bonté infinie, entière véracité et fidélité, et suprême justice.

I. — *Souveraine liberté*. Dieu est appelé souverainement libre (ἐλευθερὸς, αὐτεξούσιος, *liberrimus*), parce qu'Il se résout à agir indépendamment de toute nécessité ou contrainte, soit extérieure, soit intérieure, sans autre principe que l'idée de sa haute raison et sans autre mobile que *le conseil de sa volonté*. (Éph., I, 16.) Il choisit ce qu'Il veut, et ce qu'Il a choisi, Il le réalise comme Il le veut (1).

L'Écriture sainte attribue à Dieu la souveraine liberté : 1° dans toutes ses œuvres en général : « Il fait tout, » dit-elle, « d'après le dessein et le conseil de sa volonté. » (Éph., I, 16.) Elle la lui attribue en particulier : 2° dans la création du monde : « Vous avez créé toutes choses, et c'est par votre volonté qu'elles subsistent et qu'elles ont été créées. » (Apoc., IV, 11.) « Notre Dieu est dans le ciel, et tout ce qu'Il a voulu, Il l'a fait. » (Ps. CXIII, 11.) « Le Seigneur a fait tout ce qu'Il a voulu, dans le ciel, sur la terre, dans la mer et dans tous les abîmes. » (Ps. CXXXIV, 6.) 3° Dans le maintien et le gouvernement de l'univers : « C'est Moi qui ai créé la terre, les hommes et les bêtes qui sont sur la face de la terre, par ma grande puissance et par mon bras fort, et j'ai donné la terre à qui il m'a plu. » (Jér., XXVII, 5.) « Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, et j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié. » (Rom., IX, 15; comp. Ex., XXXIII, 19.) « Il fait tout ce qu'il lui plaît, soit dans

(1) « L'empire souverain et la toute-puissance de Dieu n'ont d'autres bornes que sa volonté et son bon plaisir; et, par cette raison, il ne créé pas tout ce qu'il peut, mais il ne fait et ne peut faire que ce qu'il veut. » (*Conf. orth.* art. 1, rép. à la quest. 14.)

les armées célestes, soit parmi les habitants de la terre, et nul ne peut résister à sa main puissante, ni lui dire : Pourquoi avez-Vous fait ainsi? » (Dan., IV, 32; comp. Job, XXIII, 13. « C'est le Très-Haut qui a la domination sur les royaumes des hommes, et qui les donne à qui Il lui plaît. » (Dan., IV, 14, 22, 29.) « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur; Il le fait tourner de tel côté qu'Il veut. » (Prov., XXI, 1.) « N'est-il pas vrai que deux passereaux ne se vendent qu'une obole? et néanmoins il n'en tombe aucun sur la terre sans la volonté de votre Père. Mais, pour vous, les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. » (Matth., X, 29, 31.) 4° Dans la Rédemption de l'homme; car le Père céleste « nous a prédestinés, par un pur effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jésus-Christ. » (Éph., I, 5.) Il a répandu sur nous sa grâce, « pour nous faire connaître le mystère de sa volonté, fondé sur sa bienveillance, par laquelle Il avait résolu en soi-même que, les temps ordonnés par Lui étant accomplis, Il réunirait tout en Jésus-Christ. » (*Id.*, 7-10.) Et Jésus-Christ, notre Sauveur, « s'est livré Lui-même pour nos péchés, et pour nous retirer de la corruption du siècle présent, selon la volonté de Dieu notre Père, à qui soit gloire dans tous les siècles des siècles. » (Gal., I, 4, 5.) 5° Dans l'œuvre de notre génération et de notre sanctification : « C'est Lui qui par sa volonté nous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous fussions comme les prémices de ses créatures. » (Jacq., I, 18.) « Les dons du Saint-Esprit... sont donnés à chacun de nous pour l'utilité : l'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler dans une haute sagesse; un autre... le don de parler avec science... Or, c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ces dons selon qu'Il lui plaît. » (I Cor., XII, 7, 8, 11.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église, qui mentionnent souvent dans leurs écrits la liberté de Dieu en général, exposent très-clairement leurs idées à ce sujet dans trois circonstances importantes : lorsqu'ils sont aux prises avec ceux des anciens philosophes qui affirment que le monde, existant de toute éternité, est provenu de Dieu, non selon sa volonté, mais

nécessairement, comme l'ombre provient d'un corps ou le rayonnement de la lumière (1); lorsqu'ils réfutent l'erreur des païens et de quelques hérétiques soutenant que tout dans le monde, Dieu lui-même, est soumis au destin (2); lorsqu'enfin, voulant déterminer ce qui constitue proprement en nous l'image de Dieu, ils la placent dans la libre volonté de l'homme (3). Dans toutes ces circonstances ils exposent que Dieu n'est soumis à aucune nécessité, et qu'Il se décide Lui-même dans ses actions avec une entière liberté (4); qu'Il a créé au commencement tout ce qu'Il a voulu et comme Il l'a voulu; qu'Il continue à ne faire dans le monde que ce que Lui dicte sa volonté (5), et qu'en général, par sa nature même, Il est absolu (6).

En effet, si Dieu est un Esprit parfait, un Esprit indépendant et tout-puissant, notre raison même doit admettre qu'Il est souverainement libre par son essence. La liberté est l'attribut le plus essentiel d'un esprit qui se connaît lui-même; et Celui qui est tout-puissant et tient tout sous sa domination,

---

(1) Basile le Grand, hom. I sur la création en six jours, *Œuvr. des saints Pères*, V, 6-7; Ambros. *In Hexaem.*, lib. I, cap. 5; Theophil. *Ad Autol.*, XI, 13; Epiphan. *Hær.*, XXIII, n° 5; Zachar. Mitylens. *Disput. de Mundo*, t. XII Biblioth. Patr. Græco-Lat., Paris, 1644.

(2) Iren. *Advers Hæres.*, lib. II, cap. 5, n° 4; Tertull. *Advers. Hermog.*, cap. 16; Hippolyt. *Adv. Noet.*, cap. 8-10; Epiphan. *Hæres.*, LXX, n° 7; Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 24.

(3) Iren. *Advers. Hæres.*, lib. IV, cap. 8; Ambros. *In Hexaem.*, lib. VI, cap. 8; Hieronym. *Epist.* 146; Gregor. Nyss. *De Homin. opific.*, cap. 4, Orat. XVI; Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 12; liv. III, chap. 14.

(4) « Non decet eum qui super omnia Deus, cum sit *liber et suæ potes-* « *tatis, necessitati servisse dicere*, ut sit aliquid secundum concessionem « præter sententiam ejus... » (Iren. *Adv. Hæres.*, II, 5, n° 4.) Οὐ γὰρ πάθη συνέχεται τὸ θεῖον, ἵνα ὃ βούλεται μὴ πράττῃ, ἢ πράττῃ ὃ μὴ βούλεται· δυνατὸς γάρ ἐστι ποιεῖν ὃ βούλεται... (Epiphan. *Hær.*, LXX, n° 7.)

(5) Ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ... ἐποίησεν οὖν, ὡς ἠθέλησεν... (Hippol. *Adv. Noet.*, X.) « Etenim tanquam ex suo fecit, quia unde voluit fecit... Et quamdiu vult, « omnia ejus virtute manent... » (Ambros. *In Hexaem.*, lib. I, cap. 5.)

(6) « Si l'homme fut créé à l'image de la Divinité, qui est souverainement heureuse et essentiellement existante, et que la Divinité soit libre et possède la volonté par son essence (αὐτεξούσιος δὲ φύσει καὶ θελητικὴ ἡ θεία φύσις), alors l'homme, en tant qu'image de Dieu, est libre par son essence et possède la volonté.) » (Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. III, chap. 14.)

sans dépendre Lui-même de quoi que ce soit, ne peut subir ni nécessité ni contrainte.

II. — *Sainteté parfaite*. En donnant à Dieu la qualification de saint (ἅγιος, *sanctus*), nous professons qu'Il est parfaitement pur de tout péché et même qu'Il ne peut point pécher; que, dans toutes ses actions, Il est entièrement fidèle à la loi morale; que, par conséquent aussi, Il hait le mal et n'aime que le bien dans toutes ses créatures (1).

L'Écriture sainte le confirme positivement. Suivant elle: 1° Dieu est parfaitement pur de tout péché. « Dieu est fidèle dans ses promesses; Il est éloigné de toute iniquité. » (Deut., XXXII, 4.) « Dieu est la lumière, et il n'y a point en Lui de ténèbres. » (I Jean, I, 5.) « Dieu est incapable de tenter et de pousser personne au mal. » (I Jacq., I, 13.) « Il est saint Lui-même. » (I Jean, III, 3.) « Quiconque est né de Dieu ne commet point de péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pécher parce qu'il est né de Dieu. » (*Ibid.*, 9.) 2° Dieu est entièrement fidèle à la loi morale. Conformément à cela, l'Écriture l'appelle très-souvent saint: « Le Seigneur notre Dieu est saint (2); » juste et saint: « Il est rempli de justice et de sainteté (3); » Saint d'Israël: « Je chanterai vos louanges sur la harpe, ô saint d'Israël (4). » En particulier, elle affirme que « son nom est saint (5); » que « sa parole est sainte » (Ps. CIV, 42); que « sa loi est sainte » (Rom., VII, 12); que « saint est son bras » (Ps. XCVII, 1); que « ses voies sont toutes dans la sainteté » (Ps. LXXVI, 13); que « saint est

---

(1) « Tout ce que tu peux imaginer de bien, rapporte-le à Dieu, qui est le souverain bien, comme à son principe et à sa cause. Au contraire, sois bien persuadé que tout le mal, quel qu'il soit, est étranger à Dieu et éloigné de Lui, non par le lieu, mais par la nature. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 31.) « Dieu ne participe à rien de ce qui est mal. » (*Lettr. des patr. d'Or. sur la foi orth.*, art. 3.) « Il est parfaitement et indubitablement vrai que Dieu ne peut être l'auteur du mal. » (*Ibid.*, art. 4, etc.)

(2) Ps. XCVIII, 9; comp. Jos., XXIV, 19; Is., VI, 3; Jean, XVII, 11; Apoc., IV, 18.

(3) Deut., XXXII, 4; comp. Ps. X, 7; CXLIV, 13; Apoc., 15, 4.

(4) Ps. LXX, 22; comp. LXXXVIII, 18; Is., I, 4; V, 16; X, 20; XII, 6; XLIII, 3; Ez., XXXIX, 7; Hab., I, 12; Apoc., VI, 10.

(5) Ps. XXXII, 21; CII, 1; CV, 47; CX, 9; Ez., XX, 39; XXXIX, 7; Luc, I, 49.

son trône » (XLVI, 8); que « l'escabeau de ses pieds est saint » (XCVIII, 5); qu'il « est saint dans toutes ses œuvres » (CXLIV, 17). Elle affirme que les Anges qui le glorifient dans le ciel, entourant son trône, se disent sans cesse les uns aux autres : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur; la terre est toute remplie de sa gloire. » (Is., VI, 3; Apoc., XV, 4.) Elle veut enfin que nous aussi, sur la terre, nous sanctifiions le nom de Dieu, en imitant sa parfaite sainteté : « Soyez saints en toute la conduite de votre vie, comme Celui qui vous a appelés est saint, selon qu'il est écrit : Soyez saints, parce que Je suis saint. » (I Pierre, I, 15, 16; Lév., XI, 44; XIX, 2; XX, 7.) 3° Dieu hait le mal et n'aime que le bien dans les créatures : « Le Seigneur a en abomination le cœur corrompu, et Il met son affection en ceux qui marchent simplement. » (Prov., XI, 20.) « La voie de l'impie est en abomination devant le Seigneur; celui qui suit la justice est aimé de Lui. » (Prov., XV, 5.) « Vous n'êtes pas un Dieu qui approuve l'iniquité; l'homme malin ne demeurera point près de Vous, et les injustes ne subsisteront point devant vos yeux. Vous haïssez tous ceux qui commettent l'iniquité. » (Ps. V, 4, 5.) « Ce sont vos iniquités qui ont fait une séparation entre vous et votre Dieu, et ce sont vos péchés qui Lui ont fait cacher son visage pour ne plus vous écouter. » (Is., LIX, 2.) « Lavez-vous, purifiez-vous; ôtez de devant mes yeux la malignité de vos pensées; cessez de faire le mal. » (Is., I, 16; comp. Ps. XIV, 1-5; XXIII, 3, 6.)

Nous trouvons dans les saints Pères et Docteurs de l'Église une explication fort exacte de l'idée de la sainteté de Dieu. Dieu est saint, écrivent-ils, non comme le sont les êtres créés; Il est saint par sa propre essence, saint de Lui-même et par Lui-même; Il est la source de toute sainteté. Mais les autres êtres ne peuvent devenir saints que par sa coopération, moyennant la sanctification qui vient de Lui. Lui seul, par conséquent, est véritablement saint; Il est le seul saint (1).

(1) Cyrille de Jér. (*Cat.* V, n° 19 p. 467.) « Il n'y a véritablement qu'un seul saint, qui est saint par nature; mais il n'en est pas ainsi de nous : nous ne sommes saints que par la communion, par le culte et par la prière. » *Cyrill. Alex.*, in cap. XLIX Jesaiæ, V, 7.

Nous y trouvons la défense de la sainteté divine contre certains hérétiques qui faisaient de Dieu l'auteur du mal existant dans le monde. Il ne faut considérer, disaient-ils, comme mal que le péché, qui lui-même est la transgression de la volonté de Dieu. Tout le reste, ce que nous appelons le mal physique, dont Dieu se sert pour nous punir de nos péchés, n'est point un mal; car il renferme en soi la puissance du bien, en favorisant notre amendement et nous excitant au bien (1). Mais les péchés proviennent tous de l'abus fait par les créatures raisonnables de leur liberté, que Dieu créa bonne, dont Il les doua une fois pour toujours et à laquelle Il ne veut pas porter atteinte (2). Quant à Lui, Il ne peut pas même pécher (3); car, immuable en tout, Il ne peut aller contre sa volonté propre (4), et, souverain bien, Il exclut toute espèce de mal, comme la lumière exclut les ténèbres et l'existence la non-existence (5).

Nous y trouvons enfin l'explication de certains passages de l'Écriture dans lesquels Dieu semble représenté comme auteur du mal. « Lorsque tu entends ces mots : *Arrivera-t-il quelque mal dans la ville qui ne vienne du Seigneur* (Am., III, 6)? sache que là, sous le nom de mal, il faut entendre les tribulations envoyées aux pécheurs pour leur amendement (6). » — « Dieu *fait la paix et crée les maux.* » (Is., XLV, 7.) *Il fait* particulièrement en toi *la paix* lorsqu'Il calme ton esprit par une leçon salutaire et qu'Il réprime les passions qui font la guerre à ton âme (7). *Il crée les maux*, c'est-à-dire qu'Il transforme le

---

(1) Basile le Grand, sur ce que Dieu n'est point l'auteur du mal (*Lect. chr.*, 1824, XIII, p. 255-258). Tit. Bostrens. *Adv. Manich.*, XI, 9; X, 15; Clem. Alex. *Pædag.*, I, 8; Augustin. *De Genes.*, ad litt. XI, 6, n. 8. Comp. p. 110, note 1.

(2) Basile le Grand, *Lect. chr.*, 1824, XIII, p. 263; Clem. Alex. *Strom.*, I, 17; Gregor. Nyss. *Hom.* VII *in Ecclesiast.*, *et Catech.*, cap. 5; Athanas. Alex. *Contra Gent.*, cap. 7.

(3) Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XXII, cap. 1; Cyrill. Alex. *Comment. in Joann.*, lib. V, ad verba : *A meipso facio nihil*...; Tit. Bostrens. *Contra Manich.*, lib. II, in Biblioth. Patr., t. IV, col. 903.

(4) Athenagor. *In Apologet.*, p. 6 : Οὐ γὰρ Θεοῦ κινεῖν ἐπὶ τὸ παρὰ φύσιν.

(5) Tertull. *Contra Marcion.*, lib. I, cap. 26; Gregor. Nyss. *Catech.*, cap. 1; Basil. Magn. *Homil.* XI *in Hexaem.*

(6) Saint Basile, *Lect. chr.*, 1824, XIII, p. 251.

(7) *Ibid.*, p. 251-252.

mal et lui donne les qualités du bien..... Au reste, si nous nommons paix un état qui exclut la guerre, et mal les calamités qui résultent de ce fléau,... nous dirons que, par son juste jugement, Dieu châtie par la guerre ceux qui l'ont mérité. » De même ces expressions : « Dieu a voulu que tous fussent enveloppés dans la rébellion » (Rom., XI, 32), ou celles-ci : « Dieu leur a donné un esprit d'assoupissement et d'insensibilité, et il ne leur a point donné.... des yeux pour voir, » etc. (Rom., XI, 8), doivent faire penser, non que Dieu lui-même a fait cela, mais qu'Il l'a permis, parce qu'Il doua l'homme de liberté, et qu'aucune bonne action ne peut être le fruit de la contrainte (1).

C'était avec raison que nombre de païens (2) reconnaissaient Dieu pour un Être saint : cette vérité est même à la portée de la raison. Dieu est un Être tout parfait ; il s'ensuit qu'Il est en même temps souverainement saint; autrement Il ne serait pas tout parfait; car, dans tout être raisonnable et libre, la sainteté est la première des perfections, comme le péché la première et la pire de toutes les imperfections. Nous représentons aussi Dieu comme un Être digne de respect et d'adoration; notre raison reconnaîtrait-elle pour adorable un être qui ne serait pas saint? Nous sentons en nous-mêmes une loi morale toujours la même, sainte, et requérant de nous la sainteté, et cette loi, nous la tenons de Dieu; c'est l'expression de sa volonté. N'est-ce pas là une preuve frappante que Dieu n'aime que ce qui est saint, ne veut que ce qui est saint, et qu'Il est Lui-même par conséquent souverainement saint?

III. — *Bonté infinie*. La bonté, en Dieu, c'est l'attribut en vertu duquel Il est toujours disposé à communiquer et communique réellement à ses créatures autant de biens que chacune d'elles peut en recevoir par sa nature et sa position. Cette bonté (ἀγαθότης, *bonitas*), suivant les conditions différentes des êtres qui en sont les objets, porte différents noms : c'est *la grâce* (χάρις, *gratia*) quand elle accorde des biens à ceux qui ne les ont

(1) J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. IV, chap. 19, p. 282.
(2) Æschyl., *Adam.*, 637 ; *Eum.*, 27, 40, 55 ; Sophocl. *Ant.*, 1044.

pas mérités (Rom., xi, 35; Éph., ii, 5); c'est *la miséricorde* (ἔλεος, *misericordia*) lorsqu'elle prête secours à l'affligé ou à l'indigent (Luc, i, 72, 78; II Cor., i, 3); c'est la *longanimité* (μακροθυμία, *longanimitas*) lorsqu'elle use d'indulgence envers les pécheurs, et dans l'attente de leur conversion diffère de les punir (Rom., ii, 4; iii, 25); c'est la *douceur* (χρηστότης, *lenitas*), quand elle allége la peine du péché (Rom., xi, 22), etc. (1).

L'Écriture sainte renferme une infinité de passages dans lesquels la bonté de Dieu est représentée. En général, Dieu y est nommé non-seulement bon, mais encore le seul bon : « Louez le Seigneur, parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde s'étend dans tous les siècles. » (Ps. cxvii, 1; xxxiii, 8; lxxii, 1; lxxxv, 5; cxviii, 68; cxxxiv, 3; cxxxv, 1.) « Il n'y a que Dieu seul qui soit bon. » (Marc, x, 18.) Non-seulement libéral et miséricordieux, mais aussi le Père des miséricordes : « Le Seigneur est miséricordieux et plein de tendresse; Il est patient et tout rempli de miséricorde. » (Ps. cii, 8; Ex., xxxiv, 6; Ps. cxi, 4; cxliv, 8.) « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation. (II Cor., i, 3.) — Non-seulement amour, mais aussi Dieu d'amour et de toute grâce : « Et nous avons connu et cru l'amour que Dieu a pour nous. Dieu est amour, et ainsi quiconque demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. » (I Jean, iv, 16.) « Vivez dans la paix, et le Dieu d'amour et de paix sera avec vous. » (II Cor., xiii, 11.) « Je prie le Dieu de toute grâce, qui nous a appelés en Jésus-Christ à son éternelle gloire, qu'après que vous aurez souffert un peu de temps, Il vous perfectionne, vous affermisse et vous établisse comme sur un solide fondement. » (I Pierre, v, 10.)

Par rapport aux créatures, il est dit : « Le Seigneur est bon envers tous, et ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres. » (Ps. cxliv, 9.) « Lorsqu'Il ouvre sa main, les créatures

---

(1) « Dieu est bon et souverainement bon, » ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος. (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 8.) « Les attributs essentiels de Dieu sont : d'être... bon. » (*Ibid.*, quæst. 13.) « Le Créateur est bon par sa nature. » (*Lettr. des Patr. d'Or.* sur la foi orth., art. 4.) Voir aussi de Trebnik, f. 51, Mosc. 1836; f. 215 et 219, f. 187.

sont toutes remplies des effets de sa bonté. » (CIII, 28.) « Il conduit les fontaines dans les vallées (*Ibid.*, 10); Il arrose les montagnes des eaux qui tombent d'en haut. » (*Ibid.*, 13.) « Il produit le foin pour les bêtes. » (*Ibid.*, 14.) « Il a soin de vêtir une herbe des champs. » (Matth., VI, 30.) « Il nourrit les oiseaux du ciel (*ibid.*, 26), et donne la nourriture à toute chair. » (Ps. CXXXV, 25.) « Tous, Seigneur, ont les yeux tournés vers Vous, et ils attendent de Vous que Vous leur donniez leur nourriture dans le temps propre. » (Ps. CXLIV, 15.)

En particulier, à l'égard des hommes, il est écrit que Dieu est notre Père : « N'appelez personne sur la terre votre père, parce que vous n'avez qu'un Père qui est dans les cieux. » (Matth., XXIII, 9; Deut., XXXII, 6; Is., LXIII, 16; Mal., I, 6; I Cor., VIII, 4-6; Éph., IV, 6.) « Vous prierez donc ainsi : Notre Père qui êtes dans les cieux. » (Matth., VI, 9.) — Qu'Il accueille nos prières avec une bienveillance toute paternelle : « Qui est celui d'entre vous qui donne une pierre à son fils lorsqu'il lui demande du pain? ou, s'il demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent? Si donc vous tous, méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père, qui est dans les cieux, donnera-t-Il de bonnes choses à ceux qui les Lui demandent! » (Matth., VII, 9-11.) — Qu'Il veille en père à tous nos besoins : « Il fait lever le soleil sur les bons et sur les méchants, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » (Matth., V, 45.) « Il donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (Act., XVII, 25.) « Il nous fournit même avec abondance ce qui est nécessaire à la vie. » (I Tim., V, 17; IV, 3.) « Il nous envoie d'en haut toute grâce excellente et tout don parfait à nos âmes. » (Jacq., I, 17.) « C'est Lui qui opère en vous et le vouloir et le faire selon qu'Il lui plaît. » (Ph., II, 13.) — Qu'enfin c'est dans l'œuvre de notre Rédemption qu'Il nous a donné la plus frappante preuve de sa bonté infinie pour nous : « Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » (Jean, III, 16.) « C'est en cela que Dieu a fait connaître son amour envers nous, en ce qu'Il nous a envoyé son Fils unique dans le monde,

afin que nous vivions par Lui. Et cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais que c'est Lui qui nous a aimés le premier et qui a envoyé son Fils pour être la victime de propitiation pour nos péchés. » (I Jean, IV, 9, 10.) « Depuis que la bonté de Dieu, notre Sauveur, et son amour pour les hommes a paru, Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous eussions faites, mais à cause de sa miséricorde, par l'eau et la renaissance et par le renouvellement du Saint-Esprit, qu'Il a répandu sur nous avec une riche effusion par Jésus-Christ notre Sauveur. » (Tite, III, 4-6.) « S'Il n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré à la mort pour nous tous, ne nous donnera-t-Il point aussi toutes choses avec Lui? » (Rom., VIII, 32.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église exaltèrent aussi fréquemment et avec une force toute particulière ce même attribut de Dieu : « Si quelqu'un nous demandait ce que nous honorons et adorons, notre réponse serait toute prête : nous honorons l'amour. En effet, suivant l'expression du Saint-Esprit : « Notre Dieu est amour » (I Jean, IV, 8), et c'est là une dénomination plus agréable à Dieu que toute autre (1). » Ils considéraient cet attribut divin comme le plus essentiel : Dieu est bon par sa nature; Il est bon de Lui-même et par Lui-même, et sa bonté semble constituer son essence même : Il est toute bonté et tout amour (2). Ils l'envisageaient comme la cause principale de la création et de la providence. Depuis l'origine des siècles, Dieu exista seul, jouissant de la félicité suprême, n'ayant besoin de rien ni de personne; mais, uniquement par son infinie bonté, Il résolut de faire participer d'autres créatures à sa félicité, et Il leur donna l'existence; Il les doua des perfections les

---

(1) Serm. 23, *Œuvr. des saints Pères*, II, 231.

(2) Dionys Areopag. *De Divin, nomin.*, cap. 4, n. 1; Iren. *Contra Hær.*, III, 25, n° 3; Gregor. Nyss. *De Vita Mosis* : τὸ πρώτως καὶ κυρίως ἀγαθὸν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστὶν, αὐτὸ τὸ θεῖον, ὅ τι ποτε τῇ φύσει νοεῖται, τοῦτο καὶ ἐστὶ, καὶ ὀνομάζεται (t. I, p. 109, ed. Morel. Conf., t. III, p. 147); *Œcumen.* in cap. XI Actorum : Θεὸς καθ' οὐσίαν ἀγαθὸς ὑπάρχει, ἀρχὴ καὶ πηγὴ ὢν τῶν ἀγαθῶν; Augustin. *Enarrat. in Psalm.* XCIX, n° 15; CXXXIV, n° 4; *Epist.* CLIII, alias LIV, cap. 5, n. 12; Maxim. monach. *De Charit.*, centuria IV, sect. 90 : φύσει ἀγαθὸς μόνος ὁ Θεός.

plus variées, et ne cesse de leur accorder libéralement tous les biens qui leur sont indispensables pour jouir de l'existence et goûter le bonheur (1). Ils s'appliquèrent principalement à décrire la bonté de Dieu envers les hommes : Dieu est notre Père commun, et Il aime chacun de nous plus tendrement que ne le font nos parents terrestres (2). Il est bon pour nous, non-seulement lorsqu'Il nous caresse, mais encore lorsqu'Il nous châtie; non-seulement lorsqu'Il nous accorde quelque don, mais encore lorsqu'Il nous le retire (3). Notre bonheur et notre salut Lui sont plus chers que sa propre gloire (4), à ce point que, pour nous sauver, Il n'a pas épargné son Fils unique, mais l'a livré aux tourments les plus cruels et à la mort la plus ignominieuse (5).

Il est difficile d'imaginer qu'il y ait un seul homme de bon sens, qui, réfléchissant avec attention sur les œuvres de Dieu, ne professe pas du fond de son âme que Dieu est véritablement amour. Nous pouvons le dire, c'est la voix de toute la nature qui nous entoure; c'est en particulier la voix de chaque insecte, de chaque atome qui jouit du bienfait de la vie; c'est aussi la voix de notre conscience, parce que tout n'a reçu l'être et n'existe que par l'amour du Créateur, et que ses faveurs in-

---

(1) Dionys. Areopag. *De Divin. nom.*, cap. 4, n. 2, 3, 4; Gregor. Nyss. *Catech.*, cap. v, p. 484; Chrysostom. *Homil.* III *in Epist. ad Philemonem* : οὐ δεόμενος ἡμῶν ἐποίησεν ἡμᾶς, ἐποίησεν οὐρανὸν, γῆν, θάλασσαν, πάντα τὰ ὄντα δι' ἡμᾶς· ταῦτα οὐκ ἀγαθότητος; εἰπέ μοι; Hilar. *Ad Psalm.* 11; Ambros. *In Psalm.* CXVIII; Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 21; *Enchirid. ad Laurent.*, cap. 27; Zachar. Mitylens. *Lib. de Mundi opific.*; Cyrill. Alex. *De Trinit.*, dialog. 4.

(2) Οὐ γάρ ἐστιν, οὐκ ἐστιν οὐδείς, κἂν πατὴρ ᾖ, κἂν μητὴρ, κἂν φίλος, κἂν ὁστισοῦν, ὃς οὕτως ἡμᾶς ἠγάπησεν, ὡς ὁ ποιήσας ἡμᾶς Θεός... (Chysostom. *Homil.* XIX, *al.* XX *in Matth.*, n. 7). Δῆλον, ὅτι μᾶλλον ὁ Θεὸς ἡμᾶς φιλεῖ, ἢ ἡμεῖς ἑαυτούς. (*In Matth. homil.* XLVI, *al.* XLVII, n. 1.)

(3) Chysostom. *Opp.*, t. II, p. 87 et 250; t. III, p. 29, 35; t. IV, p. 136, 253; t. V, p. 136, 138, 699, ed. de Montfaucon, Venet., 1734.

(4) Οὐ γὰρ οὕτω μέλει τῆς δόξης αὐτοῦ αὐτῷ, ὡς τῆς σωτηρίας τῆς τῶν ἀνθρώπων... Chrysostom. *Exposit. in Psalm.* CXIII, n. 3, p. 297.

(5) Chrysostom. *Homil.* XXXI, *al.* XXX, *in Joann.*, n. 2; Augustin. *Lib. de vera Relig.*, cap. 16 : « Nullo modo beneficentius consuluit generi humano « quam cum ipsa sapientia Dei, id est unicus Filius, consubstantialis Patri et « coæternus, totum hominem suscipere dignatus est, et Verbum caro factum « est, et habitavit in nobis. » (Joann., I, 14.)

nombrables sont partout répandues. Les païens eux-mêmes, quel que fût leur aveuglement, ne purent se défendre de remarquer ces choses et reconnurent aussi que Dieu est bon (1).

IV. *La suprême vérité et fidélité.* Nous professons que Dieu est vrai et fidèle (ἀληθινὸς, πιστὸς, *verax*, *fidelis*), parce que, tout ce qu'Il révèle à ses créatures, Il le leur révèle en toute vérité et certitude, et qu'en particulier tout ce qu'Il leur fait entendre, promesses ou menaces, Il l'exécute ou l'exécutera immanquablement (2).

Dieu est vrai dans toutes ses révélations à ses créatures. L'Écriture l'affirme lorsqu'elle dit que « le Seigneur est Lui-même le Dieu véritable » (Jér., x, 10; Jean, III, 33; Rom., III, 4; Apoc., III, 7); « le Dieu de vérité » (Ps. XXXI, 5), « le Dieu qui ne peut mentir » (Tite, I, 2); qui même « ne peut nous tromper » (Hébr., VI, 16-18); que « sa parole est aussi la vérité » (Jean, XVII, 17), et que « les paroles du Seigneur sont des paroles chastes et pures: c'est un argent éprouvé au feu, purifié dans la terre et raffiné jusqu'à sept fois » (Ps. XI, 6), des « paroles certaines et véritables » (Apoc., XXI, 5; XXII, 6; comp. Ps. XXXII, 4; CXVIII, 89, 90); qu'enfin en général « toutes les voies du Seigneur ne sont que miséricorde et vérité » (Ps. XXIV, 10); « qu'elles sont justes et véritables » (Apoc., XV, 3); que « ses jugements sont véritables et justes. » (Apoc., XVI, 7; XIX, 2.)

Dieu est fidèle dans toutes ses promesses et ses menaces. Voici de quelle manière l'Écriture s'exprime à ce sujet; en parlant de Dieu, elle dit : « Dieu n'est point comme l'homme, pour être capable de mentir, ni comme le fils de l'homme, pour être sujet au changement. Quand donc Il a dit une chose, ne la fera-t-Il pas? Quand Il a parlé, n'accomplira-t-Il pas sa parole? » (Nombr. XXIII; comp. I Rom., XV, 29.) « Dieu, par lequel vous avez été appelés à la société de son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, est fidèle. » (I Cor., I, 9.) « Dieu est fidèle et Il vous af-

(1) Æschyl. *Agam.*, 952 et 1148; *Prom.*, 772; Plato, *In Eutyphone;* Hierocles, *In aurea carm. Pythag.*, Plotinus, *Ennead.*, v, lib. 5, cap. 13; Proclus, *Comment. ad. lib.* II *Platonis de Republ.*

(2) « Dieu ne peut ni être méchant, ni pécher, ni mentir, ni se dédire. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 14; Treb., f. 86, Moscou, 1836, etc.)

fermira et préservera du malin. » (II Thess., III, 3.) « Demeurez fermes et inébranlables dans la profession que nous avons faite d'espérer ce qui nous a été promis, puisque Celui qui nous l'a promis est fidèle. » (Héb., X, 23.) « Si nous Lui sommes infidèles, Il ne laissera pas de demeurer fidèle, car Il ne peut pas se contredire Lui-même. » (II Tim., II, 13.) « Celui qui vous a appelés est fidèle, et c'est Lui qui fera cela en vous. » (I Th., V, 24; comp. Deut., VII, 9.) En parlant des promesses et des menaces de Dieu, l'Écriture dit : « Autant qu'il y a de promesses de Dieu, elles sont oui en Lui et amen en Lui. » (I Cor., I, 20.) « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient accomplies; le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » (Marc, XIII, 30, 31; Luc, XXI, 32, 33.)

Cet attribut divin est parfaitement expliqué par ceux que nous avons examinés jusqu'ici. Dieu, avons-nous vu, est un Être omniscient, Il ne peut donc se tromper en rien; Il est un Être souverainement saint, Il ne peut donc tromper personne; Il est tout-puissant, Il est donc toujours en état de tenir la parole qu'Il a donnée, parole de promesse ou de menace. En conséquence, personne ne doutera que les saints Pères et Docteurs de l'Église n'aient aussi unanimement professé la vérité et la fidélité de Dieu (1), ce dogme étant non-seulement clairement exposé dans l'Écriture, mais encore évident pour la saine raison.

V. — *La souveraine justice.* Sous le nom de justice (δικαιο-

---

(1) Par exemple, saint Clément de Rome dit : « Nous nous attachons par l'espérance de notre esprit à Celui qui est fidèle en ses principes et juste en ses jugements (Ep. I ad. Cor., cap. 2); car Il est fidèle Celui qui a promis de rendre à chacun selon ses œuvres. » (Ep. II ad. Cor., cap. 27.) Saint Cyprien : « Primum, Deus verax est, cujus sermo credentibus æternus et firmus est. » (*Lib. de Mort.*) Saint Chrysostome : « Les paroles de Dieu sont pures, vraies et sincères. » (*Expos. in Psalm.* XI, n. 2.) Saint Athanase : « Πιστὸς ὁ Θεὸς ὅτι, καθὼς ψάλλει Δαυὶδ, πιστὸς ἐστιν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ ὁ Κύριος, καὶ ἀξιόπιστός ἐστι, καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸν ψεύσασθαι. » (*Contra Arian.*, orat. III.) Augustin : « Qui volunt invenire quod Omnipotens non potest, habent prorsus; ego dicam : Mentiri non potest. » (*De Civit. Dei*, lib. XXII, cap. 25.) Saint Cyrille d'Alexandrie : « Τὸ ἀψευδεῖν ἀεὶ τῇ θείᾳ σύνηθές τε καὶ φιλαίτατον φύσει. » (*Lib.* II *in Joann.*, cap. 3.)

σύνη), on comprend ici en Dieu l'attribut en vertu du duquel Il rétribue ses créatures morales chacune suivant ses mérites, c'est-à-dire récompense les bons et punit les méchants (1).

L'idée générale de la justice de Dieu est exprimée dans ces paroles du patriarche Abraham à Dieu : « Non, sans doute, Vous êtes bien éloigné de perdre le juste avec l'impie et de confondre les bons avec les méchants. Cette conduite ne Vous convient en aucune sorte, et, jugeant toute la terre, Vous ne pourrez exercer un tel jugement. » (Gen., XVIII, 25.)

— Dans le Psalmiste : « Dieu est un juge également juste, fort et patient. » (Ps. VII, 11.) « Le Seigneur est juste et aime la justice. » (X, 7.) « Le Seigneur est juste dans toutes ses voies. » (CXLIV, 17.) « Il jugera les peuples selon l'équité. » (XCV, 10.) « Il jugera toute la terre dans l'équité ; Il jugera les peuples avec justice. » (IX, 8 ; comp. LXVI, 4 ; XCV, 13 ; CXVIII, 75, 137, 144.)

— Dans ces paroles du Sauveur : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors Il rendra à chacun selon ses œuvres. » (Matth., XVI, 27.)

— Dans saint Paul : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres... car Il ne fait point acception de personne. » (Rom., II, 6, 11 ; Gal., II, 6 ; Éph., VI, 9 ; Col., III, 25.)

— Dans saint Pierre : « Puisque vous invoquez comme votre Père Celui qui, sans avoir égard à la différence des personnes, juge chacun selon ses œuvres, ayez soin de vivre dans la crainte durant le temps que vous demeurez sur la terre. » (I Pierre, I, 17.)

Qu'en particulier Dieu récompense ou récompensera les justes pour toutes leurs bonnes actions, cela est attesté par le Psalmiste : « Tous ceux qui aiment votre saint nom se glorifient en Vous ; car Vous répandrez votre bénédiction sur le juste. » (V, 11, 12.) « Celui dont les mains sont innocentes et le cœur pur... c'est celui-là qui recevra du Seigneur la béné-

(1) « Dieu est un Esprit... souverainement juste. » (*Grand Cat.*, art. 1er.) « Il n'y a point en lui d'acception de personnes. » (*Lettr. des Patr. d'Or. sur la Foi orth.*, art. 3.)

diction et qui obtiendra miséricorde du Dieu son Sauveur. » (XXIII, 4, 5.) « Il ne privera point de ses biens ceux qui marchent dans l'innocence. » (LXXXIII, 11.)

— Par l'auteur des Proverbes : « Il bénira les maisons des justes. » (Prov., III, 33.)

— Par saint Paul : « J'ai bien combattu, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Il ne me reste qu'à attendre la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur, comme un juste juge, me rendra en ce jour, et non-seulement à moi, mais encore à tous ceux qui aiment son avénement. » (II Tim., IV, 7, 8.) « Dieu n'est pas injuste pour oublier vos bonnes œuvres et la charité que vous avez témoignée par les assistances que vous avez rendues en son nom et que vous rendez encore aux saints. » (*Ibid.*, VI, 10.) « Chacun recevra du Seigneur la récompense du bien qu'il aura fait, qu'il soit esclave ou qu'il soit libre. » (Éph., VI, 8; Matth., X, 42; Rom., II, 6.)

Enfin l'Écriture affirme d'une manière très-positive que Dieu punit ou punira les pécheurs pour leurs iniquités. Elle nous représente, d'un côté, de nombreux exemples de châtiments déjà infligés, comme, par exemple, celui dont furent frappés nos premiers parents par leur expulsion du Paradis, le sort de Caïn, la destinée de Sodome et de Gomorrhe, le déluge universel, la mort du Dieu incarné pour les péchés des hommes ; et, d'un autre, le redoutable jugement à venir, où les *hommes rendront* un compte rigoureux, même pour chacune de leurs paroles oiseuses (Matth., XII, 36), et où les impies entendront la redoutable sentence que prononcera contre eux le Juge inexorable : « Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. » (Matth. XXV, 41.) Elle atteste encore que « le Seigneur frappera d'indigence la maison de l'impie » (Prov., III, 33; comp. XV, 25); « qu'Il fera retomber sur les méchants leur iniquité, et les fera périr par leur propre malice. » (Ps. XCIII, 23.) Elle appelle Dieu un feu dévorant : « Notre Dieu est un feu dévorant. » (Hébr., XII, 23; Deut., IV, 24.) Enfin elle lui attribue, par anthropologie, la colère et la vengeance : « On y découvre aussi la colère de Dieu, qui éclatera du ciel contre toute l'impiété et l'injustice

des hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice. » (Rom., I, 18; comp. Ex., XXXII, 10; Nombr., XI, 10; Ps. II, 5, 12; LXXXVII, 16; Éz., VII, 14.) « C'est à Moi que la vengeance est réservée, c'est Moi qui la ferai, dit le Seigneur. » (Rom., XII, 19; Hébr., X, 30; Deut., XXXII, 35.) « L'Éternel est le Dieu des vengeances. » (Ps. XCIII, 1.)

En discutant la justice de Dieu, les saints Pères et Docteurs de l'Église cherchèrent, entre autres, à résoudre quelques doutes élevés par rapport à cet attribut, et surtout les deux suivants.

Premier doute. Comment concilier la justice de Dieu qui punit les pécheurs avec son infinie bonté?... Certains hérétiques de l'antiquité (les gnostiques), considérant ces deux choses comme inconciliables, imaginèrent de reconnaître l'existence de deux dieux : l'un supérieur, souverainement bon; l'autre, subordonné au premier, souverainement juste (1). Les Pères de l'ancienne Église opposèrent à une pareille idée que le vrai Dieu doit nécessairement réunir la bonté et la justice (2); que sa bonté est une bonté toute juste, et sa justice une justice toute bonne (3); qu'il reste juste même lorsqu'il nous pardonne nos péchés et nous fait grâce (4), qu'il reste bon même lorsqu'il nous châtie pour nos péchés, parce qu'il nous châtie, comme fait un père, non point par colère ou par vengeance, mais pour nous corriger et dans notre intérêt moral (5); et par conséquent ses châtiments mêmes sont bien moins des preuves de sa justice que de sa bonté paternelle et de son amour pour nous (6).

---

(1) Vid. apud Iren. *Contra Hæres.*, III, 25, n. 3; Tertull. *Advers. Marcion.*, I, 6; Epiphan. *Hæres.*, LXII, 2.

(2) Iren. *Contra Hær.*, III, 25, n. 2; Tertull. *Advers. Marcion.*, II, 12; *De Resurr. carnis*, XIV.

(3) Clem. Alex. *Strom.*, VI, 14; Chrysostom. *Exposit. in Psalm.* CXXXIV, n. 4; Hilar. *Tract. in Psalm.* CXLIV, n. 14; Augustin. *De Genes. ad. litt.*, I, 11.

(4) Augustin. *In Psalm.* CXLVII, n. 13 : « Et cum damnat, justus est; et « cum miseretur, justus est. Quid enim tam justum quam reddere miseri« cordiam prærogranti? » (Conf. *Enarr. in Psalm.* XCVIII, n. 7, 8.)

(5) Tertull. *Contra Marcion.*, II, cap. 13; Chrysostom. *In Psalm.* IV, n. 7; VI, n. 1; CXVII, n. 1; Ambros. *De Fuga sæculi*, cap. 3, n. 14; *In Psalm.* XXXVII, n. 17 et 26; Augustin. *In Psalm.* LV, n. 13.

(6) Tertull. *De Resurr. carnis*, XIV; Augustin. *Epist.* 138 *ad Marcell.*

Second doute. Comment concilier avec la justice de Dieu ce fait que souvent les justes sont ici-bas dans l'infortune tandis que les méchants sont dans la prospérité? A cela les anciens pasteurs répondaient qu'il ne faut pas renfermer la justice de Dieu par rapport aux hommes dans les limites de leur vie actuelle, qui n'est pour ainsi dire qu'une arène où ils sont appelés à combattre, qu'un temps de préparation pour l'éternité; qu'il y a une autre vie où la justice de Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (1). Dieu, ajoutaient-ils, punit souvent ici-bas les justes selon la justice, car il n'y a sur la terre aucun juste qui n'ait péché d'une manière ou d'autre; Il récompense également les pécheurs suivant la justice; car il y a aussi des pécheurs qui renferment en eux beaucoup de bon (2). S'Il punit les justes, c'est dans un but bienfaisant; c'est pour les purifier par l'adversité de toute souillure morale et les affermir dans le bien. Il leur inflige ici-bas des peines temporelles pour n'avoir pas à les punir dans l'éternité. C'est dans un semblable but qu'Il épargne quelquefois les pécheurs; c'est pour leur faire sentir toute sa bonté paternelle et leur donner le temps de se repentir, ou peut-être leur accorde-t-Il ici-bas le prix de quelque bonne œuvre pour leur faire porter dans le ciel la peine de toutes leurs iniquités (3). D'un autre côté, il est incontestable que souvent, déjà sur cette terre, les méchants sont punis et les justes récompensés, et que ceux-ci, même au sein de l'adversité, éprouvent des jouissances intérieures du plus haut prix : la paix spirituelle, la joie et les consolations que Dieu leur dispense; au lieu que les méchants ne trouvent fort souvent que tortures jusque dans leurs passions et leurs iniquités, qui exercent une funeste influence sur leurs âmes et sur leurs corps (4).

La saine raison doit également reconnaître que Dieu est sou-

---

(1) Chrysost. *In Matth. homil.* XIII, n. 6.
(2) Chrysost. *Opp.*, t. I, p. 744, 786, éd. de Montfaucon.
(3) Chrysost. *Opp.* t. I, p. 749, 789; II, p. 257, 258; X, p. 429; Augustin. *Epist.* CCX, al. LXXXVII, n. 1.
(4) Chrys. *Epist. ad Olympiad.* XVII, hom. I in epist. II ad Corinth., n. 3 Augustin. *In Psalm.* LVII, n. 20.

veraiment juste (1). Tout acte d'injustice envers le prochain ne peut provenir en nous que de deux causes : l'ignorance ou l'erreur de notre raison, et l'inconstance de notre volonté. Mais en Dieu aucune de ces deux raisons ne saurait exister : Dieu est un Être omniscient et souverainement saint; Il connaît toutes les actions, même les plus secrètes, des créatures intelligentes et peut les apprécier à leur valeur; par sa nature Il aime tout ce qui est bien et déteste tout ce qui est mal. Ajoutons enfin que Dieu est aussi un Être tout-puissant, qui, par conséquent, possède tous les moyens possibles de rendre à chacun suivant ses mérites.

§ 22. *Rapport des attributs essentiels de Dieu, soit avec son essence, soit entre eux.*

Après avoir exposé, comme nous venons de le faire, la doctrine orthodoxe concernant l'essence de Dieu et chacun de ses attributs essentiels, nous abordons naturellement la question de leurs rapports mutuels. C'est là une question qui a été souvent débattue dans l'antiquité, et surtout au moyen âge, tant par l'Église d'Occident que par celle d'Orient, et à la solution de laquelle on est souvent tombé dans les extrêmes. Le premier de ces extrêmes admet qu'entre l'essence et les attributs essentiels de Dieu, comme entre ces attributs eux-mêmes, il existe une différence réelle (τῷ πράγματι, *realis*), de façon que chacun de ces attributs constitue en Dieu quelque chose de séparé de son essence et de ses autres attributs. L'autre extrême admet, au contraire, que l'essence de Dieu et tous ses attributs essentiels sont identiques entre eux ; qu'ils ne se distinguent point, ni en réalité, ni même dans les conceptions de notre esprit (ἐπινοίᾳ, νόησει, *cogitatione*), et que toutes les différentes qualités qu'on attribue à Dieu, comme, par exemple, l'aséité, la sagesse, la bonté, la justice, désignent en Dieu une seule et même chose (2). En suivant strictement la doctrine

(1) Comme le reconnurent aussi même des païens. (Æsch. *Agam.*, 369, 813; Soph. *Aj.*, 133; *El.*, 1383; *Ant.*, 1140.)

(2) Telle fut, dans les premiers siècles, l'opinion d'Aétius, d'Eunome et

que l'Église orthodoxe puise dans la Révélation et professe sur l'essence et les attributs essentiels de Dieu, nous devons convenir que ces deux extrêmes sont également éloignés de la vérité; qu'il est inadmissible, d'un côté, que l'essence et les attributs essentiels de Dieu soient réellement distincts les uns des autres et aient une existence à part; de l'autre, qu'il n'y ait entre eux aucune différence même dans nos conceptions.

Première proposition : « L'essence de Dieu et ses attributs essentiels ne sont pas réellement distincts les uns des autres et n'ont point une existence à part; au contraire, ils ne font qu'un tout en Dieu. »

I. — Cette idée découle nécessairement des passages de l'Écriture où Dieu est représenté comme un Esprit souverainement pur, tout à fait immatériel, incorporel et simple (1). Si en Dieu les attributs essentiels étaient réellement distincts et séparés, soit de son essence, soit les uns des autres, Il ne serait pas simple, mais complexe, c'est-à-dire qu'Il serait composé et de son essence et de ses attributs distincts les uns des autres. C'était aussi le raisonnement des Pères de l'Église. « Dieu est simple et incomplexe, » dit saint Jean Damascène; « au lieu que ce qui est composé de plusieurs éléments distincts est complexe. Si donc nous prenons pour des différences essen-

---

de leurs disciples les Aétiens et les Eunomiens, et, dans le quatorzième siècle, celle de Varleam, d'Akindin et de leurs adhérents, contre lesquels il se tint à Constantinople quatre conciles. (Basil. *Contra Eunom.*, lib. I; Cantacuz. *Histor.*, II, 38 et sq.; Nicephor. Gregor. *Histor. Byzant.*, XI, 10; Leo Allat. *De Consens. Eccl. Orient. et Occid.*, II, 17; *Græc. Orthod.*, t. I, p. 756; Le Quien. *Oriens Christ.*, II, 55.) La première fut soutenue en Occident, au douzième siècle, par Gilbert Porretau, évêque de Poitiers, et en Orient, au quatorzième siècle, par quelques religieux du mont Athos. (Alex. Natal. *Synops. in sæc.* XI et XII, cap. 4, art. 9; Gregor. Palam. *Orat.* I *et* II *in Dominic. transform.* apud Combefis. Auctor. noviss., t. II, p. 1, p. 106 et sq.; Manuel. Calecas. *De Essent. et Oper.; ibid.* apud Combefis., p. 1 et sq.; Joh. Cyparisiot. *Palamit. transgressionum sermones* V, *ibid.*, p. 68 et sq.) Les expressions : τῷ πράγματι, ou ἐπινοίᾳ, νόησει furent employées, même par les Pères de l'Église grecque, soutenant contre les hérétiques qu'il existe une différence entre l'essence de Dieu et ses attributs. (Basil. *Contra Eunom.*, lib. Gregor. Nyss. *Contra Eunom.*, lib. XII, et *Catech.*, cap. 2; Damasc. *De Fide orthod.*, lib. I, cap. 8.)

(1) Ces passages sont rapportés plus haut, dans le développement de l'idée de la spiritualité de Dieu.

tielles en Dieu (οὐσιωδεῖς διαφορὰς ἐπὶ Θεοῦ) l'aséité, l'éternité, l'immatérialité, l'immortalité, la bonté, la puissance créatrice, etc., dans ce cas, la Divinité, se trouvant composée de tant d'attributs divers, ne sera plus simple, elle sera complexe ; or, soutenir une pareille chose, c'est le comble de l'impiété (1). » Même déjà auparavant, saint Basile le Grand, démontrant que la sainteté appartient à l'essence même du Saint-Esprit, parce qu'Il est simple, écrivait : « Si le Saint-Esprit n'est pas simple, Il est formé de son essence et de sa saintteté ; or un tel Être serait composé. Qui donc serait assez dépourvu de sens pour appeler le Saint-Esprit complexe et non simple, et, en vertu de sa simplicité, consubstantiel au Père et au Fils (2)? » Nous trouvons la même idée de l'incomplexité de Dieu en son essence et ses attributs dans Athanase le Grand, Hilaire et Cyrille d'Alexandrie (3).

II. — Cette même idée résulte également des différents passages de l'Écriture où non-seulement certaines qualités, par exemple la vie, la vérité, la sagesse, l'amour, etc., sont attribuées à Dieu, mais aussi lui sont appliquées comme dénominations. Il est appelé vérité et vie : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (Jean, XIV, 6); amour : « Dieu est amour » (Jean, IV, 8); sagesse et force : « Nous prêchons Jésus-Christ... qui est la force de Dieu et la sagesse de Dieu. » (I Cor., I, 23, 24.) Toutes les expressions de ce genre seraient impropres si les attributs essentiels de Dieu étaient réellement distincts, détachés de son essence et les uns des autres ; dans ce cas, on ne pourrait attribuer à Dieu ses qualités, la sagesse, l'amour, etc., que comme des parties de son Être ; mais on ne pourrait plus dire qu'Il est tout sagesse, tout amour ; que par son essence même Il est amour et sagesse ; ou que ce même Dieu, qui est

---

(1) *Exp. de la Foi orth.*, l. I, chap. 9.

(2) Basil. *Epist.* 141, p. 933.

(3) Athanasius : ... Εὑρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ Θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος· πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσίᾳ ἐστί. Κατὰ τοῦτο δὲ ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός... (*Orat.* V.) Hilarius : « Non enim humano modo ex compositis Deus est, ut in Eo aliud sit quod « ab Eo habetur, et aliud sit Ipse qui habeat, sed totum quod est vita est. » *De Trinit.*, lib. VIII.) Cyrill. Alex. *Thesaur.*, lib. XXXIV, p. 353.

sagesse, soit en même temps amour. Ce que l'Écriture nous enseigne sous ce rapport, nous le retrouvons dans les écrits des saints Pères et des Docteurs de l'Église. Suivant saint Irénée, par exemple, « Dieu est simple et incomplexe; Il est tout entier semblable à Lui-même; Il est tout sentiment, tout esprit, tout pensée, tout raison, tout ouïe, tout œil, tout lumière, en un mot Il est tout entier la source de tous les biens (1). » Suivant Cyrille de Jérusalem : « Nous avons un Dieu unique par son essence; car, pour s'appeler bon et juste, tout-puissant et Sabaoth, Il n'en est pas différent; mais, étant le seul et même, Il révèle les œuvres sans nombre de la Divinité. Il n'est pas plus grand par tel attribut et moindre par tel autre; Il est en tout semblable à Lui-même. Il n'est pas grand seulement par l'amour des hommes et petit par la sagesse; son amour des hommes est égal à sa sagesse. Ce n'est point en partie qu'Il voit et Il ne peut voir. Ainsi Il est tout œil, tout oreille, tout raison (2). » Suivant saint Grégoire de Nysse : « Dieu, par son essence, est tout ce qui est; Il est l'essence de la vérité, de la sagesse et de la force (3). » Suivant saint Maxime le Confesseur : « Les hommes ont des qualifications à part : ceux-ci sont dits vertueux, ceux-là sages, d'autres justes; mais Dieu est tout cela dans un sens infini : Il est infiniment bon, sage et juste; Il est en même temps la bonté, la sagesse et la justice, comme l'essence de toute perfection (4). » Le bienheureux Augustin (5) et le pape saint Léon (6) s'expriment de la même manière.

---

(1) Iren. *Contra Hær.*, lib. II, cap. 12, n. 3; Conf. I, 12, n. 2; IV, 11, n. 2.

(2) Cat. VI, n. 7; p. 103.

(3) Gregor. Nyss. *Hom.* 1 *in Cant. Canticorum*, t. I, p. 570 : Ὁ δὲ Κύριος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν, ἀληθείας τε, καὶ σοφίας, καὶ δυνάμεως οὐσία ἐστί.

(4) Apud Euthym. Zygaben. *In Panopl.*, tit. III, Par. 1.

(5) « Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur æternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis; itemque cum dicitur vivens et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam qua esset sapiens, sed Ipse sapientia est. Et hæc vita, eademque virtus sive potentia, eademque species, qua potens atque speciosus dicitur... et cæt. » (*De Trinit.*, lib. XV, cap. 5, n. 7; Conf. lib. XV, cap. 3; lib. VI, cap. 7; *De Fide et Symb.*, cap. 9, al. 20.)

(6) « Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est, sed multi

Seconde proposition : « Quoique l'essence et les attributs essentiels de Dieu ne soient pas réellement distincts les uns des autres et n'aient point une existence à part, ils sont cependant distincts dans nos conceptions, et aussi (on est fondé à le croire) en Dieu même ; de sorte que l'idée de tel de ses attributs n'est point en même temps l'idée de son essence ou de tout autre de ses attributs. »

I. — Cette proposition découle nécessairement de l'Écriture sainte. Là nous voyons Dieu nommé, dans tel passage, éternel ; dans tel autre, omniprésent ; dans un troisième, souverainement bon ; ailleurs, juste et sage ; tandis que son éternité (Ps. CI, 25-27), son omniprésence (Ps. CXXXVIII, 7-10), sa bonté (Ps. CXLIV, 9), sa justice et sa sagesse (Matth., XVI, 27 ; Ps. CIII, 24), n'y sont point représentées de la même manière. Ces descriptions différentes, que nous donne le Dieu même de vérité et de sincérité, nous apprennent naturellement à distinguer dans nos conceptions ses nombreux attributs ; et il nous est impossible de convenir, par exemple, que la spiritualité et l'éternité, l'omniprésence et la bonté, la justice et la sagesse soient en Lui-même une seule et même chose, bien qu'en effet, en sa qualité d'Être simple et parfait par excellence, Il soit tout bonté, tout justice, tout sagesse, tout éternité, tout spiritualité, tout omniprésence, et bien que tous ces attributs soient en Lui inséparables les uns des autres et ne forment qu'un tout.

II. — La même proposition fut exposée, dans les plus grands détails, par les saints Pères et les Docteurs de l'Église, surtout par Basile le Grand et Grégoire de Nysse, contre les Anoméens, qui prétendaient qu'on ne pouvait rien distinguer en Dieu même par la pensée (κατ' ἐπινοίαν), et que les noms qui lui sont attribués, sagesse, éternité, justice, etc., n'expriment qu'une seule et même idée, et désignent son être même, son essence, et

---

« participes sunt veritatis, et sapientiæ, atque justitiæ. Solus autem Deus « nullius participationis indigens est. De quo quidquid digne utcunque sen- « titur, *non qualitas est, sed essentia.* Incommutabili enim nihil accedit, « nihil deperit, quia esse Illi, quod est sempiternum, semper est proprium. » (*Epist.* XCIII, cap. 5.)

non point tel ou tel de ses attributs (1). « Non, » écrivait saint Basile le Grand, « tous les noms de la Divinité n'ont pas une seule et même signification, car chacun des mots lumière, cep de vigne, chemin, pasteur... a sa signification à lui.... Et il n'y a pas un seul mot qui puisse, en embrassant toute l'essence de Dieu, suffire à l'exprimer complétement; au lieu que plusieurs noms différents, ayant chacun sa signification propre, nous donnent une idée confuse, sans doute, et bien pauvre comparativement au tout, mais pourtant suffisante par rapport à nous (2). N'est-il pas ridicule de dire que la création est une essence; que la providence ou la prescience est également une essence, et, en général, d'appeler du nom d'essence toute espèce d'action? Et si ces dénominations ont précisément la même portée, qu'elles désignent le même sujet, elles sont nécessairement identiques, comme nous le voyons dans tel individu, qui, ayant plusieurs noms, est appelé, par exemple, Simon, Pierre ou Céphas, quoiqu'il soit une seule et même personne. Par conséquent celui qui entend parler de l'immutabilité de Dieu sera conduit à l'idée de son aséité, et de l'idée de l'indivisibilité on en viendra à celle de la création. Et que peut-il y avoir de plus absurde qu'une fusion qui, après avoir retiré à chaque nom sa signification propre, veut imposer la loi, contrairement à l'usage généralement adopté et à la doctrine du Saint-Esprit? Lorsque nous entendons dire de Dieu qu'*Il a fait toutes choses avec une souveraine sagesse* (Ps. CIII, 24), nous nous formons une idée de son art créateur. Lorsqu'on nous dit « qu'*Il ouvre sa main et remplit tous les animaux des effets de sa bonté* » (Ps. CXLIV, 16), nous comprenons sa providence qui s'étend à tout. Lorsque nous lisons « qu'Il a choisi sa retraite dans les

---

(1) Voici l'explication que saint Basile nous donne du but de cette doctrine d'Eunome et de ses adhérents : « Il » (Eunome) « nie que l'homme puisse distinguer en Dieu, par une opération quelconque de son esprit, κατ' ἐπίνοιαν, qu'Il est incréé, dans l'espoir d'arriver ainsi à prouver plus aisément que c'est cela même qui constitue l'essence de Dieu, et d'en tirer l'incontestable conclusion que le Fils, en tant que créé, est différent du Père quant à l'essence, ἀνόμοιος. « (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 20.)

(2) *Œuvr. des saints Pères*, VII, 24 et 31 : Πλείω δὲ καὶ ποικίλα (ὀνόματα), κατ' ἰδίαν ἑκάστου σημασίαν...

ténèbres » (Ps. xvii, 11), nous concevons l'invisibilité de son essence. Ainsi encore, à l'ouïe de cette déclaration de Dieu même : « Je suis le Seigneur et Je ne change point » (Matth., iii, 6), nous sentons l'éternelle identité et immutabité de l'essence de Dieu. N'est-il donc pas évidemment insensé de soutenir que chaque nom n'a pas sa signification propre, mais que tous les noms, quelle que soit leur force, n'en ont qu'une seule et même (1)? » Par ces paroles, le saint Père nous désigne aussi l'une des causes pour lesquelles, dans nos conceptions, nous établissons des distinctions entre les noms et les attributs de Dieu. Nos distinctions des attributs divins ne sont pas purement subjectives ; non, leur principe est en Dieu même, dans ses différentes manifestations, dans ses œuvres et ses rapports avec nous, tels que la création et la providence, bien qu'en Lui-même Dieu soit souverainement unique, simple et incomplexe. Saint Grégoire de Nysse nous en signale un autre lorsqu'il dit : « Qui ignore que l'essence de Dieu, quelle que soit sa nature, est unique, simple et incomplexe, et ne peut, en aucune façon, être représentée sous la forme d'une complexité quelconque? Mais, comme l'âme humaine, qui végète ici-bas emprisonnée dans un corps terrestre, n'est point en état de comprendre tout d'abord l'inconnu (Dieu), elle s'élève vers l'Être incompréhensible de différentes manières, et fort souvent au moyen des représentations de son esprit; mais elle ne peut se faire aucune idée de ce qui est occulte (2). » Cela s'explique, d'un côté, par l'élévation infinie et l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu; de l'autre, par les bornes restreintes et la faiblesse de notre raison, qui forcément considère Dieu partie après partie et de différents côtés, et lui attribue, sous tel rapport — l'éternité et l'aséité, sous tel autre — l'infinité et l'immortalité, à ce point de vue — l'omniprésence, à cet autre — l'éternité, dans ce sens-là — l'omniscience, et dans cet autre — la sainteté, ou la bonté, ou la justice, et les autres attributs qui sont inséparables en Dieu, sans être pourtant identiques.

(1) *Œuvr. des saints Pères*, vii, p. 26-27.
(2) *Contra Eunom.*, lib. xii, p. 402.

En d'autres endroits saint Grégoire, à l'exemple de son frère saint Basile, démontre, contre Eunome, que tous les innombrables attributs de Dieu, ayant chacun leur signification spéciale, ne sont point renfermés les uns dans les autres (1), et il raille l'hérétique de ce que, confondant ses attributs, il dit : « En vertu de son éternité, Dieu est incréé, et parce qu'Il est incréé Il est éternel; car ces deux mots n'ont qu'une même signification (2). » Sous ce rapport les paroles du bienheureux Augustin ne sont pas moins remarquables : « Autre chose est d'être Dieu, autre chose est d'être Père. Quoiqu'en Dieu la paternité et l'être soient une seule et même chose, on ne saurait dire néanmoins qu'en vertu de sa paternité le Père soit Dieu, qu'Il soit souverainement sage. Ce fut là une idée bien arrêtée (*fixa*) chez nos pères, et ils repoussaient les Eunomiens comme coupables d'une grave erreur, en ce qu'ils supprimaient toute distinction entre l'essence de la Divinité et ses attributs (3). »

§ 23. *Application morale du dogme.*

Le dogme de l'essence et des attributs essentiels de Dieu peut avoir l'application la plus étendue dans notre vie et dans nos actions. A sa lumière se retracent avec précision non-seulement les devoirs de l'homme envers Dieu, mais encore beaucoup d'autres règles de la piété chrétienne.

I. — Dieu, par son essence, est un Esprit, et, par le principal attribut de son essence, qui embrasse tous les autres, un Esprit infini, c'est-à-dire souverainement parfait, grand et glorieux.

Apprenons donc, avant tout, à révérer et à aimer Dieu. En effet, qui doit-on révérer, qui doit-on aimer, sinon l'Être le plus parfait, lorsque toute perfection excite naturellement en

---

(1) Καὶ ἄλλα μυρία περὶ τὴν θείαν ζωὴν ἐστι νοήματα, ὧν ἕκαστον ἐπὶ ἑαυτοῦ κατά τινα ἰδιάζουσαν ἔννοιαν ταῖς συμμαντικαῖς φωναῖς ἐξαγγέλλεται. (*Contra Eunom.*, lib. XII, p. 410 et sq.)
(2) *Ibid.*, p. 415.
(3) *De Trinit.*, lib. VIII, cap. 4.

nous ces deux sentiments? Mais l'amour de Dieu réuni à sa vénération, c'est le fondement de tous nos devoirs envers Lui. (Matth., XXII, 37.)

Apprenons en même temps que notre amour pour Dieu et notre culte doivent être sincères, spirituels : « Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité, » a dit le Sauveur (Jean, IV, 24); toute adoration extérieure au culte ne peut avoir de prix que lorsqu'elle est l'expression de l'adoration intérieure; autrement elle n'est point agréable à Dieu (Is., I, 11-15), et, suivant les paroles du Prophète, « le sacrifice qu'il agrée, c'est un esprit brisé de douleur. » (Ps. L, 17.) Sublime et sans partage, car Dieu surpasse infiniment en perfection tous les autres êtres pour lesquels nous pouvons avoir du respect et de l'amour, et par conséquent, s'il est quelqu'un que nous devions aimer et respecter de préférence, c'est Lui; nous devons l'aimer et le révérer *de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit et de toutes nos forces.* (Marc, XII, 30.) — Enfin, profondément religieux. Si les séraphins eux-mêmes, qui entourent dans le ciel le trône du Seigneur tout-puissant, incapables de soutenir la splendeur de sa gloire, se voilent la face de leurs ailes, en se disant les uns aux autres : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur, le Dieu des armées! la terre est toute remplie de sa gloire... » (Is., VI, 2, 3), à combien plus forte raison, nous, les plus chétives et les plus faibles de ses créatures spirituelles, ne devons-nous pas nous sentir saisis d'un pieux *tremblement* lorsque nous lui offrons l'hommage de notre adoration! (Ps. II, 11.)

Apprenons encore à glorifier Dieu de cœur et de bouche, par nos pensées et par toute notre vie, nous rappelant ces paroles du Psalmiste : « Offrez au Seigneur l'honneur et la gloire. Venez offrir au Seigneur la gloire due à son nom, parce que le Seigneur est grand et infiniment louable, et que sa grandeur n'a point de bornes. » (Ps. XIV, 7, 8, 4; CXLIV, 3.) Et cette recommandation du Sauveur : « Qu'ainsi luise votre lumière devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans le ciel. » (Matth., V, 16.)

Apprenons enfin à tendre vers Dieu comme vers notre sou-

verain bien, et à ne chercher qu'en Lui seul notre pleine tranquillité, en répétant avec David : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel? et que désiré-je sur la terre, sinon Vous? Ma chair et mon cœur ont été dans la défaillance, ô Dieu, qui êtes le Dieu de mon cœur et mon partage pour toute l'éternité. » (Ps. LXXII, 25, 26.) Notre esprit, avide de connaissances, désire ardemment connaître la vérité, et Dieu est la plus haute vérité. Notre volonté se sent irrésistiblement entraînée vers le bien, et Dieu est le souverain bien. Notre cœur éprouve une soif insatiable de bonheur et de félicité, et Dieu est la félicité suprême, infinie. Où trouverions-nous, si ce c'est en Lui, de quoi satisfaire pleinement les besoins élevés de notre esprit, de notre volonté et de notre cœur?

II. — En réfléchissant, en particulier, sur chacun des attributs de l'essence de Dieu, qui le distinguent de sa créature, nous pouvons en tirer pour nous de nouveaux enseignements.

Et d'abord, si Dieu seul existe par Lui-même, c'est-à-dire s'Il ne doit rien à personne, tandis que tous les autres êtres, et nous par conséquent, Lui sommes redevables de tout, nous devons nous humilier sans cesse devant Lui, d'après la parole de l'Écriture : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu? Et si vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifiez-vous comme si vous ne l'aviez point reçu? » (I Cor., IV, 7.) « C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » (Act., XXII, 28.)

Ensuite, s'Il est seul indépendant et bienheureux, que, par conséquent, « Il n'ait nul besoin de nos biens » (Ps. XX, 2); qu'au contraire « Il donne à tous la vie, la respiration et toutes choses » (Act., XVII, 25), nous devons entretenir en nous le sentiment de notre entière dépendance de Lui et d'une soumission profonde, et, quand nous lui présentons notre offrande ou nos sacrifices, ne point croire que nous obligeons par là l'Être souverainement heureux, tout ce que nous possédons étant à Lui.

D'ailleurs, la persuasion que partout et toujours nous sommes sous les yeux de l'Être omniprésent nous dispose naturellement à nous conduire devant Lui en toute circonspection et vénération ; — elle peut nous retenir de pécher, comme elle

fit jadis pour Joseph (Gen., xxxix, 9); elle nous donne courage et consolation dans tous les dangers, comme à David, qui disait de lui-même : « Je regardais le Seigneur et L'avais toujours devant mes yeux, parce qu'Il est à ma droite pour empêcher que je ne sois ébranlé. » (Ps. xv, 8.) Elle nous excite à invoquer, à glorifier et à remercier en tous lieux le Seigneur. (Jean, iv, 21-24.)

En nous rappelant que Dieu seul est éternel, au lieu que tout ce qui nous entoure sur la terre n'est que pour un temps et passe vite, nous apprenons à ne pas nous attacher passionnément à des biens périssables, mais à rechercher en Dieu le seul bien qui ne passe jamais (Matth., vi, 19, 20); « à ne point mettre notre confiance dans les princes et les enfants des hommes, » qui, à chaque instant, peuvent mourir et nous laisser sans appui (Ps. cxlvi, 3), mais à concentrer tout notre espoir sur Celui « qui seul possède l'immutabilité » (I Tim. vi, 16), et ne nous délaissera jamais.

La pensée de la parfaite immortalité de Dieu peut nous porter davantage encore à espérer exclusivement en Dieu; car les hommes sont si inconstants! la faveur des grands et des puissants de la terre est si passagère et si chancelante! l'amour même de nos proches et de nos amis nous fait si fréquemment défaut! tandis que Dieu seul est constamment le même et ne peut changer. Cette pensée peut en même temps nous exciter à l'imitation de l'immutabilité de Dieu dans le sens moral, c'est-à-dire à demeurer fermes et persévérants dans toutes les pieuses tendances de notre esprit et à suivre sans jamais dévier les sentiers de la vertu et du salut.

Une foi vivante en Dieu, comme tout-puissant, nous apprend enfin à solliciter son secours et sa bénédiction dans toutes nos entreprises : « Si le Seigneur ne bâtit une maison, c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent » (Ps. cxxvi, 1); à ne rien craindre et à ne pas nous laisser abattre dans les plus grands dangers, pourvu seulement que nous fassions ce qui Lui est agréable et nous rendions ainsi dignes de sa bienveillance : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous » (Rom., viii, 31)? mais, en revanche, à le redouter et à trem-

bler devant Lui si nous faisons ce qui est déplaisant à ses yeux : Il a le pouvoir, non-seulement de « perdre notre corps, » mais encore de « précipiter notre âme dans les profondeurs de la gehenne. » (Matth., x, 28.)

III. — Si nous tournons notre attention sur les attributs de l'intelligence divine, nous y puisons également d'abondantes et salutaires leçons.

Dieu est omniscient : quelle consolation et quel encouragement pour le juste ! Que des gens qui ne connaissent pas ses vues et sont incapables d'apprécier ses actions le calomnient ou même le persécutent, il a toujours cette précieuse conviction que Dieu lui-même voit clair dans son âme, y démêle sans erreur ses pensées et ses désirs ; qu'Il connaît tous ses exploits dans la sanglante lutte contre les ennemis du salut ; qu'Il connaît ses privations volontaires et ses souffrances imméritées ; qu'Il connaît chacun de ses soupirs, chacune de ses larmes, au sein de ses plus lourdes épreuves. Quel redoutable avertissement aussi pour le pécheur ! En vain se couvre-t-il devant les hommes du masque de l'hypocrisie ; en vain fait-il tous ses efforts pour leur dérober ses coupables intentions ; en vain accomplit-il ses iniquités dans les ténèbres ; il ne peut se dissimuler qu'il existe un Être aux regards duquel rien n'échappe, devant lequel « tout est nu et découvert » (Hébr., IV, 13) ; qu'il est possible d'en imposer aux hommes, mais à Dieu, jamais.

Dieu est infiniment sage. Que notre esprit et notre cœur ne se troublent donc point si, dans la vie sociale ou dans la nature, nous sommes témoins de phénomènes qui semblent menacer d'une ruine et d'un bouleversement universels ; tout cela s'exécute ou se permet en vertu des décrets de la suprême Sagesse impénétrables pour nous. Gardons-nous aussi de nous laisser abattre ou de murmurer contre Dieu si nous venons à nous rencontrer dans des circonstances difficiles ; remettons-nous-en plutôt entièrement à sa sainte volonté, persuadés qu'Il sait mieux que nous-mêmes ce qui peut nous être avantageux ou nuisible. Apprenons enfin, selon la mesure de nos forces, à imiter sa très-haute sagesse, en tendant sans relâche vers le

noble but qu'Il nous assigne, et en usant, à cet effet, des moyens infaillibles qu'Il nous présente Lui-même dans sa révélation.

IV. — Enfin chacun des attributs de la volonté divine ou nous présente simplement un modèle à imiter, ou nous inculque en même temps quelques autres instructions morales.

Dieu est appelé souverainement libre parce qu'Il ne choisit Lui-même que le bien, et le choisit indépendamment de toute impulsion ou contrainte étrangère; c'est précisément aussi en cela que doit consister notre véritable liberté : dans la possibilité et l'habitude librement contractée de ne faire que le bien, seulement parce qu'il est le bien, et non point dans la volonté de faire indifféremment le bien ou le mal, comme on pense communément; moins encore dans la volonté de ne faire que le mal : « Car, quiconque commet le péché est esclave du péché, » a dit le Sauveur (Jean, XIII, 34); même, toutes les fois que nous faisons le mal, nous perdons une portion de notre liberté, en nous assujettissant de plus en plus à nos passions et aux séductions impures que nous devrions au contraire dominer.

Dieu est souverainement saint, et Il nous donne ce commandement : « Soyez saints, parce que Je suis saint ; car Je suis le Seigneur votre Dieu. » (Lév., XI, 44.) Sans cette condition, jamais nous ne pouvons mériter de jouir d'une union intime avec le Seigneur ; en effet, « Quel commerce peut-il y avoir entre la lumière et les ténèbres ? » (II Cor., VI, 14.) Jamais non plus nous ne serons admis à le voir face en face ; car « Ceux-là seulement qui ont le cœur pur verront Dieu. » (Matth., V, 8 ; comp. Hébr., XII, 14.)

Dieu est infiniment bon pour toutes ses créatures, et en particulier pour nous ; nous devons donc Lui rendre grâce pour tous ses bienfaits, et répondre à sa tendresse de père par un amour vraiment filial : « Aimons-Le, puisque c'est Lui qui nous a aimés le premier. » (I Jean, IV, 19.) Nous devons être nous-mêmes bons et miséricordieux à l'égard de notre prochain : « Soyez donc pleins de miséricorde comme votre Père est plein de miséricorde. » (Luc, VI, 36.) Nous devons encore implorer hardiment son secours dans tous nos besoins, avec une ferme

confiance d'être exaucés (Matth., VII, 11), pourvu seulement que nous *ne demandions pas mal*. (Jacq., IV, 3.) Nous devons enfin ne jamais désespérer de notre salut, quelque graves que soient nos trangressions, nos iniquités, mais nous adresser avec un sincère repentir au Père céleste, qui « ne veut point la mort du pécheur qui meurt, » mais lui dit : *Revenez et vivez*. (Ez., XVIII, 32.)

Dieu est parfaitement sincère et fidèle. Voilà le fondement inébranlable de notre foi : tout ce que Dieu nous communique dans sa révélation, nous devons le recevoir et le garder avec une aveugle soumission, quoiqu'il s'y trouve bien des choses que nous ne comprenons pas. C'est aussi le fondement de notre espérance : Il accomplira sans doute ce qu'Il nous a promis ; Il l'accomplira, sinon ici-bas, du moins dans l'éternité. C'est là, en même temps, pour nous une leçon vivante ; c'est une invitation *à nous éloigner* nous-mêmes *de tout mensonge*, *à parler à notre prochain dans la vérité* (Eph., IV, 25), et à tenir fidèlement notre parole lorsque nous avons fait quelque promesse au prochain ou contracté avec lui quelque engagement.

Dieu est infiniment juste. Quelle influence pourrait avoir sur notre moralité cette seule pensée, si nous la conservions vive et profonde dans notre esprit et dans notre cœur ! Elle nous préserverait du péché et nous porterait au repentir, en nous montrant sans cesse le glaive redoutable du Seigneur invisiblement suspendu sur la tête du coupable et le feu éternel qui attend les pécheurs endurcis au delà de la tombe. Elle nous exciterait à la vertu, et nous consolerait, nous fortifierait et nous encouragerait sur sa pénible voie, en nous rappelant ces biens sublimes et éternels qui attendent les justes dans la demeure du Père céleste. Enfin, en nous représentant sans cesse l'image du Juge et Rémunérateur qui ne fait point acception de personnes, elle nous apprendrait à être nous-mêmes justes et impartiaux à l'égard du prochain, et à « rendre à chacun ce qui lui est dû. » (Rom., XIII, 7.)

En un mot, si nous prenions fermement la résolution de marcher à la clarté de la face de Dieu (Ps. LXXXVIII, 15) et de conserver constamment présente à notre mémoire l'idée des

perfections infinies de notre Dieu et Seigneur, *le droit chemin* (Ps. CVI, 7) *serait toujours éclairé* pour nous, et nous pourrions trouver, dans nos méditations sur ces divins attributs, des lumières et une règle de conduite pour nous guider dans les circonstances les plus difficiles et les plus diverses de notre vie d'alarme. Ce n'est pas en vain que le Psalmiste disait : « Nous verrons la lumière, ô mon Dieu ! dans votre lumière. » (Ps. XXXV, 9.)

CHAPITRE II.

LA SAINTE TRINITÉ OU DIEU EN TROIS PERSONNES, OU HYPOSTASES.

§ 24. *Importance particulière et incompréhensibilité du dogme de la sainte Trinité ; doctrine de l'Église à ce sujet, et contenu de cette doctrine.*

Les vérités que nous avons exposées jusqu'ici, vérités ayant pour objet Dieu, unique dans son essence et ses attributs essentiels, n'embrassent pas tout ce que le christianisme nous enseigne par rapport à Dieu. En nous bornant à reconnaître l'unité de Dieu, nous n'avons point encore le droit de nous dire chrétiens : l'unité de Dieu est professée aussi par les juifs, qui refusent de reconnaître le Christ Sauveur pour le Messie promis et rejettent la religion chrétienne ; elle est également professée par les mahométans ; elle l'a été et l'est encore par une foule d'hérétiques anciens et modernes, dans le sein même de la chrétienté. La doctrine complète du christianisme sur ce point capital, cette doctrine qu'il faut nécessairement conserver dans son cœur et professer de bouche pour mériter le nom de chrétien, consiste en ce que Dieu est unique et triple : unique par son essence, triple en hypostases. Cette doctrine constitue le premier des dogmes proprement chrétiens ; il sert de base aux dogmes concernant notre Rédempteur le Seigneur Jésus-Christ et notre Sanctificateur l'Esprit-Saint, et plus ou moins à tous les autres qui touchent à l'économie de notre salut ; de sorte qu'on ne peut le rejeter sans rejeter du même coup tous les dogmes qui sont posés sur ce fondement. D'ailleurs, en confessant que Dieu est unique par son essence et triple en hypostases, nous nous distinguons non-seulement des païens, qui admettaient la pluralité des dieux, et de certains hérétiques,

qui professaient le dualisme, mais encore des Juifs et des mahométans, ainsi que de tous les hérétiques, qui ne reconnaissaient ou ne reconnaissent encore qu'un seul Dieu (1). C'est par suite de cette importance particulière du dogme de la très-sainte Trinité qu'il forme le principal objet de tous les symboles en usage à différentes époques dans l'Église orthodoxe, comme de toutes les professions de foi particulières rédigées en différentes circonstances par les saints Pères de l'Église (2).

Mais ce dogme, le plus important, ainsi que nous venons de le voir, de tous ceux de la religion chrétienne, est en même temps le plus incompréhensible (3). Déjà dans l'exposition que nous avons tracée de la doctrine d'un Dieu unique par son essence et de ses attributs essentiels, particulièrement de son aséité, de son éternité et de son omniprésence, nous avons vu bien des choses qui passent notre faible entendement. Nous en trouverons encore par la suite, dans l'examen des dogmes de l'Incarnation et de la personne de notre Sauveur, de sa mort sur la croix, de l'éternelle virginité de la Mère de Dieu, des effets de la grâce, etc. Mais le mystère des mystères de la religion chrétienne, c'est sans contredit le dogme de la très-sainte Trinité. Comment y a-t-il dans un seul Dieu trois personnes ou hypostases? Comment, le Père étant Dieu, le Fils étant Dieu, et le Saint-Esprit étant Dieu, n'y a-t-il pas trois Dieux, mais

(1) C'est exactement ainsi que raisonnaient les Pères de l'Église. Saint Grégoire de Nysse dit, par exemple : Ὁ χριστιανὸς τῇ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα πίστει χαρακτηρίζεται· αὕτη ἐστιν ἡ μορφὴ τοῦ κατὰ τὸ μαρτύριον τῆς ἀληθείας μεμορφωμένου. (*De Spiritu Sancto*, ed Maj., VIII, 11, p. 18.) Saint Grégoire le Théologien : « Lorsque je nomme Dieu, j'entends le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sans étendre la Divinité au delà de ce nombre de personnes, de peur d'introduire la pluralité des dieux, ni la restreindre à un plus petit nombre, de crainte d'être accusé d'amoindrir la Divinité, en tombant dans le judaïsme par l'admission d'un seul principe, ou dans le paganisme par l'admission de plusieurs. » (*Œuvr. des saints Pères*, III, 240.) Saint Jean Damascène : « L'unité d'essence confond l'erreur des païens sur la pluralité des dieux, et la profession qui se fait du Fils et du Saint-Esprit renverse la doctrine des juifs. » (*Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 7.)

(2) V. les recueils de ces symboles, par exemple : *Biblioth. der Symbole und Glaubensreg. der Apostolisch — kathol. Kirche*, *herausgeb.*, von Hahn, Breslau, 1842.

(3) Saint Grég. le Théol. *Œuvr. des saints Pères*, I, 37; saint Basile le Grand, *ibid.*, VII, 269.

un seul Dieu? Cela surpasse entièrement tout ce qu'il nous est donné de comprendre (1). Et voilà pourquoi les hérétiques, qui tentèrent d'expliquer les vérités de la foi par leur seule raison, ne faillirent sur aucun dogme aussi grièvement que sur le mystère de la sainte Trinité. Ici donc c'est le cas, plus que partout ailleurs, de s'en tenir strictement à la doctrine positive de l'Église qui a gardé et défendu ce dogme contre toutes les opinions hérétiques, et l'a exposé avec toute la clarté possible pour l'instruction des orthodoxes (2).

Cette exposition du dogme de la sainte Trinité se trouve dans les trois Symboles actuellement en usage dans l'Église orthodoxe, savoir :

I. — Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée :

« Il n'y a qu'un seul Dieu, Père de la Parole vivante, sagesse

---

(1) Iren. *Adversus Hæres.*, lib. II, cap. 28; Athanas. Alex. *Epist. ad Scrap.*, I, n. 17, 18, 20; Grégoire le Théologien, *Œuvr. des saints Pères*, II, 288, « enseigne à ne reconnaître que l'unité dans la trinité et la trinité dans l'unité adorée; donc l'unité et la trinité sont également incompréhensibles. » Hilar. *De Trinit.*, II, n. 5 : « Extra significantiam sermonis est, extra sensus « intentionem, extra intelligentiae conceptionem, quidquid ultra quaeritur, « non enonciatur, non attingitur, non tenetur; verborum significantiam rei « ipsius (Trinitatis) natura consumit, sensus contemplationem imperspicabile « lumen obcæcat, intelligentiæ capacitatem, quidquid fine nullo continetur, « excedit. » Augustin., *De Trinit.*, lib. XV, c. 61 : « Quelle forme de raisonnement, quelle force ou quelle puissance d'entendement, quelle vivacité d'esprit et quelle sagacité d'imagination nous montreront comment existe la Trinité? » Et ailleurs : « Au reste, exprimer ce qu'elle est, cela ne se peut pas même dans la langue des Anges, à plus forte raison dans celle des hommes. » (*De Symbol. ad catechum.*, cap. 9.) Hieronym. *In Isaiam*, lib. XVIII, n. 1 : « Non dico de mysterio Trinitatis, cujus recta confessio est ignoratio scien- « tiæ. »

(2) « Quia, » comme dit Augustin dans son traité sur la sainte Trinité, « nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fruc- « tuosius aliquid invenitur. » (*De Trinit.*, lib. I, cap. 3, n. 5.) Et ailleurs, sur le même sujet : « Nobis ad *certam regulam* loqui fas est, ne, verborum licentia, « etiam de rebus quæ his significantur impiam gignat opinionem. » (*De Civit. Dei*, lib. X, cap. 23.) Et saint Grégoire le Théol., après avoir expliqué dans l'un de ses sermons (le deuxième) la doctrine de la sainte Trinité, fait sur lui-même cette remarque : « Ainsi, je vous expose, fort en abrégé, notre philosophie, dogmatiquement, mais non en disputeur, à la manière des Pêcheurs et non point d'Aristote; — spirituellement, mais non en artificieux orateur; — suivant les principes de l'Église, et non point du Forum. ») *Œuvr. des saints Pères*, II, 225.)

et puissance existant par elles-mêmes, et image de l'Éternel, Père parfait du Fils parfait, Père du Fils unique;

« Un seul Seigneur, unité d'unité, Dieu de Dieu, figure et image de la Divinité, Verbe réel, sagesse comprenant l'ensemble de toutes choses, et puissance ayant tout créé; vrai Fils de vrai Père, invisible d'invisible, incorruptible d'incorruptible, immortel d'immortel, éternel d'éternel;

« Et un seul Saint-Esprit, émané de Dieu, manifesté (aux hommes) par le moyen du Fils; vie renfermant la cause des vivants, source sainte, sainteté donnant la sanctification. Par Lui se manifeste Dieu le Père, qui est sur toutes choses et en toutes choses, et Dieu le Fils, qui est par toutes choses.

« Trinité parfaite, indivisible et inséparable en gloire, en éternité, en domination. Il n'y a donc rien de créé, ni d'inférieur dans la Trinité; rien d'accessoire qui n'y fût pas auparavant et qui y soit venu plus tard. Le Père n'a jamais été sans le Fils, ni le Fils sans le Saint-Esprit; mais la Trinité est toujours la même, immuable et inaltérable. »

II. — Le symbole de Nicée et de Constantinople :

« Je crois en un seul Dieu, Père...

« Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique, issu du Père de toute éternité, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, né, incréé, consubstantiel au Père...

« Et au Saint-Esprit, Seigneur vivifiant, émané du Père, adoré et glorifié avec le Père et le Fils... »

III. — Le symbole connu sous le nom de saint Athanase d'Alexandrie :

« La foi catholique, c'est que l'on adore un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité, sans confondre les hypostases ni diviser l'essence; car autre est l'hypostase du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit.

« Mais la divinité du Père, et celle du Fils, et celle du Saint-Esprit, ne sont qu'une seule et même divinité; égalité de gloire, coéternité de grandeur. Tel est le Père, tel le Fils, tel aussi le Saint-Esprit. Ainsi, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; cependant il n'y a pas trois Dieux, mais un seul Dieu...

« Le Père n'a été ni créé, ni fait, ni engendré par personne. Le Fils a été engendré par le Père même, mais n'a été ni créé, ni fait. Le Saint-Esprit procède du Père sans avoir été ni créé, ni fait, ni engendré...

« Et dans cette Trinité il n'y a ni priorité, ni postériorité, ni supériorité, ni infériorité; mais les trois hypostases sont entières, coéternelles et égales. »

En examinant avec attention cette doctrine de l'Église orthodoxe sur la sainte Trinité, nous ne pouvons nous défendre de remarquer qu'elle se compose de trois propositions : l'une générale, et les deux autres particulières, dérivant immédiatement de celle-là et lui servant d'explication.

Proposition générale : En Dieu, qui est unique par son essence, il y a trois hypostases ou personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Première proposition particulière : Dieu étant unique par son essence, ses trois personnes ou hypostases sont égales et consubstantielles; le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; ce ne sont néanmoins pas trois Dieux, mais un seul Dieu. *Seconde proposition particulière :* Cependant, comme il y a en Dieu trois personnes, elles se distinguent entre elles par des caractères individuels : le Père n'a été engendré par personne; le Fils a été engendré par le Père; le Saint-Esprit procède du Père.

En conséquence, le dogme de la sainte Trinité, représenté dans ses parties, comprend les trois dogmes suivants : 1° celui de la trinité des personnes dans l'unité de l'essence; 2° celui de l'égalité et de la consubstantialité des personnes, et 3° celui de la différence des personnes selon leurs caractères individuels.

I. — DE LA TRINITÉ DES PERSONNES EN DIEU DANS L'UNITÉ D'ESSENCE.

§ 25. *Précis de l'histoire du dogme et sens de l'enseignement de l'Eglise sur ce dogme.*

Que Dieu, unique par son essence, soit triple en personnes, c'est ce que l'Église orthodoxe a toujours et invariablement

professé depuis son principe, comme l'attestent les Symboles et d'autres témoignages irrécusables (1); mais dans les premiers siècles cette vérité fut différemment exprimée même par les docteurs orthodoxes. Les uns employaient les mots : οὐσία, φύσις, *substantia*, *natura*, pour désigner l'être ou l'essence de Dieu (2). D'autres, en fort petit nombre du reste et fort rarement, se servaient des mêmes mots pour désigner les personnes divines (3). Plusieurs se servaient dans le même but des mots : ὑπόστασις, ὕπαρξις, ou τρόπος ὑπάρξεως (4). Il y en avait, au contraire, qui comprenaient, sous ces expressions, l'essence de Dieu, et désignaient les personnes sous celles de πρόσωπον, *persona* (5). Cette différence dans l'emploi du mot *hypostase* suscita déjà de violentes disputes en Orient, principalement à Antioche, et mit pendant quelque temps la désharmonie entre les Églises d'Orient et d'Occident, qui enseignaient, les unes, de crainte d'être accusées de sabellianisme, qu'il y en Dieu trois hypostases; les autres, une seule, pour échapper au reproche d'arianisme (6). Pour résoudre ce doute, on convoqua à Alexan-

---

(1) Voir plus loin, § 28.

(2) Athanas. Alex. *Contra Eunom.*, lib. I : ὅτι μία φύσις ἡ Τρίας, καὶ κατὰ τοῦτο μίαν οὐσίαν καὶ αἱ νῦν σύνοδοι γράφουσιν ἀποστολικῶς. Ambros. *Epist.* 63 : « Trinitatem *unius* esse *substantiæ*, majestatis, divinitatis. »

(3) Pierius martyr, vid. apud Phot. *Biblioth.* cod. CIX; Cyrill. Alex. *Contra Nestor.*, lib. III, cap. 6; Joann. Maxentius, Dialog. II (*Bibl. Patr.*, t. IV, p. 485.)

(4) Dionys. Areopag. *De Eccles. hierarch.*, cap. 2; Athanas. Alex. *De Trinit.*, dialog. 1; Épiphan. *Hæres.*, LXXIII, n. 34; Basil. *Epist.* 43; Joann. Damascen. *De Fide orthod.*, lib. III, cap. 5.

(5) Les Pères du concile de Pardes : Ταύτην ἔχομεν τὴν καθολικὴν παράδοσιν, μίαν εἶναι ὑπόστασιν... τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (apud Theodoret. *H. E.*, II, c. 8). De même, le concile tenu à Rome sous le pape Damase : « Spiritum sanctum ejusdem hypostasis et usiæ esse cum Patre ac Filio.... » (*Ibid.*, lib, II, cap. 22, et apud Sozomen., lib. VI, cap. 23.) Conf. Basil. *Epist.* 391, et Gregor. Nazianz. *Orat.* XXI; *Œuvres des saints Pères*, II, 210, 211; Athanas. Alex. *Epist. ad Africanos.*

(6) Voy. saint Basile le Grand, *Lettre* 214 *à Térentius Comitas*; *Œuvr. des saints Pères,* XI, 95-99, et Grég. le Théol., *ibid.*, II, 210-211.— Sabellius enseignait proprement qu'il n'y a en Dieu qu'une seule essence (οὐσία) et une seule hypostase (ὑπόστασις), quoique le même Dieu ait revêtu, selon les circonstances, trois formes ou personnes (πρόσωπα), et se soit manifesté, tantôt comme Père, tantôt comme Fils, tantôt enfin comme Saint-Esprit. Mais Arius admettait trois essences : celle du Père, divine; celle du Fils, créée, et celle du Saint-Esprit, créée également, mais distincte de celle du Fils.

drie un concile (362), dans lequel siégèrent, avec saint Athanase, des évêques d'Italie, d'Arabie, d'Égypte et de Lybie. Là furent entendus les représentants des deux opinions, et il fut reconnu que les deux partis avaient identiquement la même croyance, exprimée seulement en des termes différents ; on déclara orthodoxes et ceux qui soutenaient « qu'il y a en Dieu une essence unique et trois hypostases, » et ceux qui affirmaient « qu'il n'y a en Dieu qu'une seule hypostase et trois personnes, » par la raison que le mot *hypostase* était employé par les premiers au lieu du mot πρόσωπον, *persona*, et par les derniers pour οὐσία, *substantia*, essence (1). Cependant, à partir de cette époque, la première de ces expressions commença peu à peu à prévaloir dans l'Église ; saint Epiphane, Basile le Grand, Grégoire le Théologien, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Isidore de Péluse, etc., l'employaient déjà constamment; ils disaient qu'en Dieu il n'y a qu'une seule essence et trois hypostases (2), et cherchaient à déterminer la différence qui existe entre ces mots. « Dans la sainte Trinité, écrivait saint Basile, il faut distinguer ce qui est commun de ce qui est individuel; ce qui est commun se rapporte à l'essence, mais l'hypostase exprime l'individualité de chaque personne (3). » « Le premier, disait saint Grégoire le Théologien, désigne l'essence de Dieu (τὴν φύσιν τῆς Θεότητος), et le dernier les qualités individuelles des trois (τὰς τῶν τρίων ἰδιότητας) (4). » Ce fut précisément dans le même esprit qu'écrivirent les Pères du second concile œcuménique dans leur lettre aux évêques de l'Église d'Occident : « Notre foi, selon le baptême, nous enseigne à croire au nom

(1) Tout cela est exposé dans la lettre du concile aux Antiochiens, rédigée par saint Athanase et signée par tous les évêques présents. (Vid. *Opp. Athanasii*, t. I, par. II, p. 770, Paris, 1698.)

(2) Epiphan. *Hæres.*, 73; Basil. *Epist.* 325; Gregor. Naz. *Orat.* 21 *in S. Athan.*; Chrysost. *Homil.* II *in epist. ad Hebr.*; Gregor. Nyss. *Advers. Eunom.*, lib. I, p. 67 125, ed. Gret.; Isidor. Pelusiota : Ἡ μὲν γὰρ ταυτότης τῆς φύσεως ὑποστάσεσι διαιρεῖται· ἡ δὲ ὑποστάσεων ἰδιότης εἰς μίαν οὐσίαν συνάπτεται.

(3) Lettre de saint Basile à son frère Grégoire, sur la différence entre l'essence et l'hypostase dans le mystère de la sainte Trinité, *Œuvr. des saints Pères*, x, 92, etc.

(4) *Ibid.*, II, 110.

du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire en une seule Divinité, force et essence (οὐσία) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, majesté indivisible et règne coéternel en trois hypostases ou trois personnes parfaites (1). » Et si, dans le cinquième siècle, il y avait encore quelques théologiens qui ne se tenaient point rigoureusement à cette distinction entre les mots οὐσία et ὑπόστασις, au moins, dans le sixième siècle et les suivants, se présente-t-elle comme généralement admise (2).

Mais, pendant que les docteurs orthodoxes de la foi ne différaient entre eux que sur des mots, professant invariablement un Dieu unique dans la trinité et la trinité dans l'unité (3), les hérétiques renversaient jusqu'à la pensée du dogme, les uns niant la trinité des personnes en Dieu, les autres reconnaissant trois Dieux.

Parmi les premiers on comptait, déjà du temps des Apôtres, *Simon le Magicien*, qui enseignait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient que des manifestations et des formes d'une seule et même personne; que le seul vrai Dieu s'était révélé comme Père aux Samaritains, comme Fils, en Jésus-Christ, aux Juifs, comme Saint-Esprit aux païens (4). Au onzième siècle, *Praxée* soutenait que le seul vrai Dieu était Père, en tant que caché, mystérieux, concentré en Lui-même, et Fils ou

---

(1) ... Ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις. Vid. apud Theodoret. *H. E.*, lib. v, cap. 9.

(2) Au cinquième siècle, saint Jérôme expliquait le mot ὑπόστασις dans le sens de οὐσία, et n'osait pas le prendre dans celui de *persona* (Epist. 57, ad Damasum); et saint Cyrille d'Alexandrie l'employait souvent pour φύσις. (Vid. *Anath.* III, *de Duodecim.*)

(3) Μονάδα ἐν τριάδι, καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην... (Greg. Naz. *Orat.* 25; *Œuvr. des saints Pères*, II, 288.) Le mot *Trinité* (τριὰς, *Trinitas*), dans les écrits de l'antiquité parvenus jusqu'à nous, se rencontre pour la première fois, en grec, dans Théophile d'Antioche (*Ad Autolog.*, II, n. 15), et en latin dans Tertullien (*Adv. Prax.*, II, III, VIII); mais il n'en faut pas conclure qu'avant ces écrivains ce mot n'ait pas été en usage; au contraire, nous le rencontrons déjà dans la liturgie de saint Jacques, frère du Seigneur (p. 4, 6, 33, 39) et dans les actes des martyrs du saint apôtre André (cap. II), deux monuments que quelques savants rapportent non sans raison au premier siècle. (Vid. *Liturg. Græce*, ed. Paris, 1560, p. 137; Renaudot. *Dissert. de liturg. orig. et auctor.*, cap. V, § 2, in t. I *Collect. liturg. Orient.*; Galland. *Biblioth. Patr.*, t. I, proleg., cap. 4.)

(4) Voir apud Iren. *Adv. Hæres.*, lib. I, cap. 23.

Christ, en tant que manifesté dans l'œuvre de la création d'abord, puis dans celle de la Rédemption (1). Au troisième siècle parurent *Noet*, reconnaissant aussi le Père et le Fils pour une seule et même personne, pour le seul vrai Dieu qui s'incarna, souffrit et mourut (2); *Sabellius*, enseignant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient que trois noms ou trois actes (ἐνέργειαν) d'une seule et même personne de Dieu, qui s'était incarné et avait souffert la mort pour nous (3); *Raul de Samosate*, pensant que le Fils et le Saint-Esprit n'étaient en Dieu que ce que sont en l'homme la raison et la force ou la puissance (4). Au quatrième siècle, *Marcellus* d'Ancyre et son disciple *Photius* prêchèrent, à l'exemple de Sabellius, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient point autre chose que les dénominations d'une seule et même personne en Dieu; comme Paul de Samosate, que le Fils ou le Verbe était l'Esprit ou la raison de Dieu, et le Saint-Esprit sa puissance (5). Au moyen âge, il y eut les *Bogomiles* (6), nombre de *Valdenses* ou *Vaudois* (7), et quelques particuliers (8). Enfin, dans les temps modernes, nous avons *Swedenborg* (9) avec ses disciples, et quantités d'autres connus sous le nom de *nominalistes* ou *modalistes* (10).

---

(1) Tertull: *Adversus Prax.*

(2) Hippolyt. ; *Contra Noët.* Epiphan. *Hæres.*, LVII; Augustin. *Hæres.*, XXXVI.

(3) Epiphan. *Hæres.*, LXII; Basil. *Epist.* 210; Theodoret. *H. E.*, III, 9.

(4) Epiphan. *Hæres.*, LXV.

(5) Basil. *Epist.* 69, 263, n. 4; 313, n. 5; Sozom. *H. E.*, IV, 16; Theodoret. *H. E.*, II, 11.

(6) Ils enseignaient que le Fils et le Saint-Esprit n'étaient issus ou émanés de Dieu que pour un temps, et qu'ils devaient finir par retourner en Lui. *Euthym. Zygaben.* Panopl. P. II, tit. 23.

(7) Voir apud Riechin. *Dissert. de Waldens.*, cap. III, n. 20.

(8) Par exemple, Jean Campan, Louis Hetzer, et particulièrement le médecin espagnol Michel Servet, qui a écrit à cette occasion l'ouvrage intitulé: De Trinitatis erroribus libri VII, ed. 1531, et ensuite deux autres encore du même genre.

(9) Svedenb. *Summ. Exposit. nov. doctr.*, n. 118, 119.

(10) Les *nominalistes* doivent leur nom à ce qu'ils reconnaissent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, pour trois différentes dénominations (*nomina*) du seul vrai Dieu; et les *modalistes*, à ce qu'ils admettent en Dieu, non point trois personnes, mais trois modes d'existence et d'action (tres modos existendi et operandi.)

A la seconde des hérésies nommées ci-dessus appartenaient, comme nous l'avons déjà remarqué (1), *Philippon* (environ 540) avec ses disciples; quelques scolastiques : *Godeschalk* (neuvième siècle), *Rosselin* (onzième) et *Pierre Abeilard* (douzième); enfin quelques écrivains postérieurs : *Scherlock*, *Pierre Taydit* et *Embs* (2). Voici quelle était leur commune pensée : les personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, bien que d'une même essence, ne sont pourtant point une seule et même par l'essence; elles ont une même nature, mais la possèdent chacune à part, comme font, par exemple, trois personnes de l'espèce humaine; elles forment donc trois Dieux, et non point un seul Dieu.

Pour préserver ses troupeaux de la contagion de ces opinions hérétiques opposées, dont la première confond en Dieu les hypostases et la seconde divise l'essence, la sainte Église leur enseigne « qu'il faut adorer le seul Dieu dans la Trinité et la trinité dans l'unité, sans confondre les hypostases ni diviser l'essence. »

Sans confondre les hypostases, c'est-à-dire qu'il faut reconnaître le Père, le Fils et le Saint-Esprit, non point comme trois dénominations seulement, trois formes ou trois manifestations du seul et même Dieu, ainsi que l'ont fait les hérétiques; ni comme trois attributs, trois forces ou trois actes ou effets de son essence unique; mais comme trois personnes divines subsistant par elles-mêmes, en tant que chacune d'elles, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, avec l'intelligence de Dieu et ses autres attributs, possède aussi son attribut particulier, personnel; « car autre est l'hypostase du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. »

Ni diviser l'essence, c'est-à-dire en admettant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne forment qu'un par leur essence, qu'ils existent l'un dans l'autre, inséparables, distingués entre eux par leurs attributs personnels uniquement, mais ayant une par-

---

(1) Voy. plus haut, p. 95, note 4.

(2) Ce dernier a exposé ses idées dans une composition intitulée : *Tractat. de Deo uno et trino*. Mogunt. 1789.

faite identité d'intelligence, de volonté et de tous les autres attributs divins, autrement toutefois qu'existent trois individus d'une classe quelconque d'êtres créés ayant une même nature. « Parmi les êtres créés, » dirons-nous avec saint Jean Damascène, « la commune nature des individus ne se découvre que par la raison; car les individus n'existent point les uns dans les autres, mais chacun d'eux existe à part, c'est-à-dire par lui-même, et chacun d'eux a nombre de particularités qui le distinguent de toute autre. Ils sont séparés par le lieu et le temps; ils diffèrent entre eux par les dispositions de la volonté, par la solidité, par la forme ou l'apparence extérieure, par les habitudes, par le tempérament, par le mérite, par le genre de vie et par les autres caractères distinctifs, mais principalement parce qu'ils existent à part et non point les uns dans les autres; c'est pour cette raison qu'on dit: deux hommes, trois hommes, plusieurs hommes. Nous voyons tout autre chose que cela dans la sainte, consubstantielle, sublime et incompréhensible Trinité; ici la communauté et l'unité se remarquent, en effet, par la coéternité des personnes, par l'identité de l'essence, de l'activité et de la volonté, par l'accord des déterminations, par l'identité, je ne dis pas par la conformité ou ressemblance, mais par l'identité (ταυτότητα) de force, de pouvoir et de bonté, et par l'unité de direction du mouvement... Chacune des hypostases est une avec chacune des deux autres, autant qu'elle l'est avec elle-même; c'est-à-dire que sous tous les rapports, sauf ceux de l'incréation, de la naissance et de la procession, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un et ne sont distincts que dans les conceptions de notre entendement (ἐπίνοια). En effet, nous connaissons un seul Dieu, et ce n'est que dans les attributs de paternité, de filialité et de procession que nous voyons entre eux une différence... Dans la Divinité, qui est infinie, on ne saurait admettre, comme en nous, ni distance, parce que les hypostases existent l'une dans l'autre, non confondues, mais unies, suivant la parole du Sauveur: « Je suis en mon Père et mon Père est en moi » (Jean, XIV, 11); — ni différence de volonté, de détermination, d'action, de force et de quoi que ce soit qui constitue en nous une différence réelle et intégrale; à

cause de cela, nous reconnaissons le Père, le Fils et le Saint-Esprit, non pour trois Dieux, mais pour un seul Dieu en la très-sainte Trinité (1). » Là aussi est renfermée toute l'incompréhensibilité du mystère de la très-sainte Trinité, consistant en ce que les trois personnes divines, indépendantes l'une de l'autre, ne font qu'un par leur essence et sont tout à fait inséparables; mais si elles existaient chacune à part, comme font trois individus choisis à volonté parmi les créatures, il n'y aurait là pour nous rien d'incompréhensible. « La Divinité est unité et trinité, ô glorieuse relation! Unies par leur essence, les personnes se distinguent par leurs attributs individuels; ce qui est indivisible se divise; ce qui est un se triple; ceci est le Père, le Fils et l'Esprit vivant, conservant toutes choses (2). »

I. — DE L'ANCIEN TESTAMENT.

§ 26. *Preuves de la trinité des personnes en Dieu dans l'unité d'essence, tirées de l'Écriture.*

La vérité de la trinité des personnes divines dans l'unité d'essence est très-clairement révélée dans le Nouveau Testament; mais elle était aussi connue déjà jusqu'à un certain point dans l'Ancien... A commencer par le premier chapitre de la Genèse, on trouve dans les écritures de l'Ancien Testament quantité d'allusions à ce sublime mystère. On ne peut dire qu'elles soient parfaitement claires; néanmoins elles furent en partie intelligibles, même pour les anciens Juifs; à plus forte raison le sont-elles pour les chrétiens qu'éclaire le flambeau de la révélation du Nouveau Testament. Ces allusions peuvent se diviser en trois classes.

Il en est d'abord qui expriment simplement que, dans le seul vrai Dieu, il existe non point une seule personne, mais plusieurs. Ici se rapportent les paroles que Dieu prononça:

---

(1) *Exp. ex. de la Foi orthod.*, liv. I, chap. 8, p. 28-29. La même idée est exprimée plus d'une fois, mais plus brièvement, par Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 115-117, 261-262, etc.

(2) Triodion du Carême, feuille 408, ed. Mosc., 1835.

— Avant de créer l'homme : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » (Gen., I, 26.) — Avant de bannir du paradis nos premiers parents déchus : « Voilà Adam devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal. Empêchons donc maintenant qu'il ne porte sa main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne aussi de son fruit, et que, mangeant de ce fruit, il ne vive éternellement. » (Gen., III, 22.) — Avant de confondre les langues et de disperser les hommes occupés à construire la tour de Babel : « Ils ne sont tous maintenant qu'un peuple et ils ont tous le même langage, et, ayant commencé à faire cet ouvrage, ils ne quitteront point leur dessein qu'ils ne l'aient achevé entièrement. Venez donc, descendons en ce lieu, et confondons-y tellement leur langage qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. » (*Ibid.*, XI, 6, 7.) Dans tous ces passages Dieu est évidemment représenté comme se concertant ou s'entretenant avec quelqu'un. Avec qui nommément? Certes, on ne saurait admettre que ce fût avec les Anges, comme le prétendent les Juifs (1); une pareille idée choque déjà le sens commun, qui ne peut se figurer que Dieu, cet Être infiniment sage et puissant, sur le point de former l'homme ou toute autre œuvre, eût été prendre conseil de ses serviteurs, les Anges, comme s'il eût eu quelque besoin de leur coopération (2); elle choque même l'Écriture, qui attribue à Dieu exclusivement (Is., XLIV, 24) toute l'œuvre de la création, et nie en général que qui que ce soit ait jamais été son conseiller. (Is., XL, 13-14 ; Rom., XI, 34.) Il est pareillement impossible de s'imaginer avec d'autres Juifs que, dans les passages précités, Dieu conversât avec Lui-même, comme le fait quelquefois l'homme, pour s'exciter à quelque action, et qu'Il parlât de Lui-même au pluriel à l'exemple des grands de la terre (3). Il serait en

(1) Vid. apud Basil. *Hom.* IX *in Hexaem.*; Chrysostom. *Hom.* VIII *in Genes.*; Ambros. *in Hexaem.*, lib. VI, cap. 7.

(2) « Ils (les Juifs) attribuent, » remarque à ce sujet saint Basile, « la dignité de conseiller à des serviteurs; ce sont des serviteurs semblables à nous que l'on fait les souverains de notre création. » (*Œuvr. des saints Pères*, V, 172.)

(3) Vid. apud Basil. *Homil.* IX *in Hexaem.*; Theodoret. *Quæst.* XIX *in Genes.* Ce fut l'idée de quelques anciens hérétiques (Euseb. *Contra Marcell.*

effet bien étrange d'imaginer que Dieu eût besoin de s'exciter à l'œuvre par un semblable moyen. « En vérité, c'est pur radotage, » remarque saint Basile, « que d'affirmer que quelqu'un puisse être là tranquillement assis et se commander à lui-même, se surveiller lui-même, et se contraindre lui-même impérieusement et souverainement (1). » Quant à l'usage des grands de la terre de parler d'eux-mêmes au pluriel, il n'a paru que plus tard; à l'époque où vivait Moïse, il n'existait point encore, comme nous le voyons par les cinq livres qu'il nous a laissés : Moïse ne pouvait donc s'y conformer, pour représenter Dieu parlant ainsi de Lui-même (2). Mais ce qu'il y a de plus important dans cette supposition au plus haut point bizarre, c'est le sens des paroles de Dieu : « Voilà Adam devenu comme l'un de nous » (Gen., III, 22); il faudrait les entendre ainsi : Voilà Adam devenu comme l'un de moi! Pour d'autres êtres avec lesquels Dieu eût pu se concerter dans les trois occasions mentionnées, c'est là ce que les Juifs, et en général les hétérodoxes, ne sont point en mesure d'indiquer et n'indiquent point.

---

lib. IV, cap. 17); c'est encore celle des Sociniens. (Valkelius, *De Vera relig.*, lib. V, cap. 9.)

(1) *Œuvr. des saints Pères*, V, 171. Et un peu auparavant : « Où est le forgeron, le charpentier, ou le cordonnier, qui, assis solitaire, au milieu des instruments de sa profession, se dise à lui-même, s'il n'est personne qui travaille avec lui : Faisons un couteau, forgeons un soc ou cousons un soulier? Au contraire, ne procédera-t-il pas en silence à la confection du travail qui lui a été commandé? »

(2) C'est ce dont convient Aben-Ezra, l'un des plus savants rabbins juifs, *in Genes.*, XXV, 26. (Vid. Emmanuel. *Tremellium in hunc locum.*) Les paroles de saint Théodoret sont également à remarquer : « Suivant eux (les Juifs), c'est à l'exemple des grands de la terre que le Dieu créateur de toutes choses se disait à Lui-même : *Faisons l'homme.* En effet, les chefs des peuples et des armées emploient d'ordinaire le pluriel, par exemple : *Nous ordonnons, nous écrivons*, etc.; et ils ne savent pas, les insensés! que le Dieu de toutes choses parle souvent de Lui-même au singulier, par exemple : « J'ai résolu de faire périr tous les hommes. » (Gen., VI, 13.) « J'exterminerai de dessus la terre l'homme que J'ai créé. » (*Ibid.*, 7.) « Vous n'aurez point de dieux étrangers devant Moi. » (Ex., XV, 3.) « Je m'en vais faire des miracles tout nouveaux; ils vont paraître et vous les verrez. » (Is., XLIII, 19.) « Je ferai sortir des fleuves du haut des collines et des fontaines au milieu des champs. » (*Ibid.*, XLI, 18.) En général, partout, dans l'Écriture sainte, Dieu parle de Lui-même au singulier, et n'emploie le pluriel que fort rarement; et alors il indique ordinairement ainsi le nombre des personnes de la sainte Trinité. » (*Lect. chr.*, 1843, III, 343-344.)

Il ne reste plus maintenant qu'une dernière opération, — l'opinion des saints Pères et Docteurs de l'Église, professée par tous les chrétiens bien pensants, savoir : que, dans les circonstances ci-dessus, Dieu prit effectivement conseil de Lui-même; mais seulement Dieu unique par son essence et triple en personnes, et non point Dieu envisagé comme une seule et même personne (1). Cette opinion présente tous les caractères de la vérité. 1° Elle écarte tout ce qu'offre d'invraisemblable cette délibération de Dieu avec Lui-même : du moment qu'il y a en Dieu, avec unité d'essence, trois personnes indépendantes et également dignes de vénération, dès ce moment en Lui la délibération est possible, elle est naturelle, elle est tout à fait digne de Lui. 2° Cette idée répond complétement aussi à la forme du récit de Moïse dans le passage en question, où nous voyons que Dieu parle seul, mais au pluriel, et encore avec Lui-même ou en Lui-même. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance... » « Et Dieu dit : Voilà Adam devenu comme l'un de nous... » « Et le Seigneur dit : Descendons en ce lieu et confondons-y leur langage. » 3° Elle est enfin confirmée par le contexte ou la liaison du discours. Après avoir rapporté les paroles de Dieu : « Faisons l'homme à notre

(1) Le premier de ces passages (Gen., I, 26) a été pris unanimement, par les saints Pères et les Docteurs de l'Église, pour une désignation de la sainte Trinité, avec cette différence cependant que les uns y voyaient une délibération entre les trois personnes divines (Theophil. *Ad Autolyc.*, lib. XI; Basil. *Contra Eunom.*, lib. V; Epiphan. *Hæres.*, XXIII, n. 5; Theodoret. *In Genes.*, quæst. 19; Cyrill. Alex. *Thesaur.*, lib. I; Isidor. Pelusiot., lib. III, epist. 112), les autres seulement une délibération du Père avec le Fils, qui est appelé par le Prophète (Is. IX, 6) *le Conseiller*. (Tertull. *De Carne Christi*, cap. 5; Synodus Antioch. *in epist. ad Paulum Samosat.*; Cyrill. Hieros. *Catech.* X; Basil. *De Spirit. S.*, cap. 16; Chrysost. *Homil.* VIII *in Genes.*; Athanas. lib. *Contra Gentes*; Ambros. *In Hexaëm.*, lib. VI, cap. 7; Augustin. *De Trinit.*, lib. I, cap. 7.) Le second passage (Gen., III, 22) était envisagé comme indiquant la trinité de Dieu, par saint Basile (*Contra Eunom.*, lib. V), saint Cyrille (*Contra Julian.*, lib. III) et Augustin (*De Genes. ad litt.*, lib. XI, cap. 39). Enfin, le dernier passage était entendu dans le même sens par saint Basile (*Contra Eunom.*, lib. V), saint Grégoire de Nysse (*Lib. de Testim. contra Jud. de Trinitate*), saint Cyrille (*Dialog.* III *de Trinit.*), et Théodoret (*Orat.* II *ad Græc.*). Tous ensemble ils sont considérés comme des allusions à la sainte Trinité dans la confession de foi orthodoxe (art. 1er, rép. à la quest. 10) et dans nos livres d'office divin. (*Octoèque*, part. 1re, f° 97, M., 1838.)

image, » le saint historien ajoute : « Dieu créa donc l'homme à son image et Il le créa à l'image de Dieu ; » le mot *faisons* se rapporte donc à Celui-là même duquel il est dit : « Il créa, » et l'expression « à notre ressemblance » signifie la même chose que « à l'image de Dieu. » Dans le second passage, les paroles de Dieu : « Voilà Adam devenu comme l'un de nous, » font évidemment allusion à celles par lesquelles nos premiers parents viennent de se laisser séduire : « Vous serez comme des dieux » (Gen., III, 5); cette expression : *comme l'un de nous*, ne peut donc être rapportée à nul autre qu'à Dieu ou aux personnes divines. La même observation porte également sur le troisième passage : « Venez donc, descendons et confondons leur langage. » En effet Moïse venait de dire : « Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour » (Gen., III, 5), et un peu plus bas il ajoute : « Le Seigneur les dispersa dans tous les pays du monde » (*Ibid.*, 8); c'est-à-dire que les mots : « Venez et descendons, » se rapportent à la même personne que celle dont il est dit : « Il descendit; » que Celui qui se sert du mot « confondons » est le même que Celui dont il est dit « qu'Il les dispersa (1). »

Il y a d'autres passages de l'Ancien Testament qui montrent expressément dans le seul vrai Dieu trinité de personnes.

Ainsi l'historien sacré dit, en décrivant l'apparition de Dieu à Abraham près du chêne de Mambré : « Le Seigneur apparut un jour à Abraham dans la vallée de Mambré... » et plus bas : « Trois hommes parurent près de lui; » puis immédiatement

(1) « Nous voyons qu'à la création du monde Dieu s'entretient avec le Fils et le Saint-Esprit, comme Moïse le représente, disant par anthropologie : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » (Gen., I, 26.) En effet à qui Dieu peut-Il dire : faisons, si ce n'est à son Verbe et Fils unique, par lequel, suivant l'Évangéliste, « toutes choses ont été faites » (Jean, I, 3), et à l'Esprit-Saint, duquel il est écrit : « L'Esprit de Dieu m'a formé? » (Job, XXXIII, 4.) Mais s'il ne dit pas clairement avec qui et de quoi Il s'entretient, ce n'est pas Lui seul évidemment qu'Il désigne lorsqu'Il dit : « Voilà Adam devenu comme l'un de nous » (Gen., III, 22); et plus loin : « Venez, descendons et confondons leur langage » (*Ib.*, XI, 7); afin que tu comprennes avec Lui ceux qu'Il s'associe. Car personne n'osera reconnaître les Anges comme égaux au Créateur et souverain Maître. Il est d'ailleurs impossible d'admettre en Dieu une seule personne quand il est dit : « Comme l'un de nous, » et « Venez, descendons, confondons. » (Saint Basile le Grand, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 216.)

après : « Aussitôt qu'il les eut aperçus, il courut de la porte de sa tente au-devant d'eux, et il se prosterna en terre, et il dit : Monseigneur, je vous prie, si j'ai trouvé grâce devant vos yeux, ne passez pas la maison de votre serviteur. » (Gen., XVIII, 1-3.) « Remarquez-vous, » demande Augustin, « qu'Abraham rencontre trois personnes, mais ne se prosterne que devant une seule?... A la vue de trois, il conçut le mystère de la Trinité, et en se prosternant comme devant une seule il confessa le seul vrai Dieu en trois personnes (1). » Et cela est d'autant plus remarquable que ces mêmes trois hommes qui apparurent à Abraham conversent avec lui comme s'ils n'étaient pas trois, mais un seul; par exemple, v. 13 : « Le Seigneur dit à Abraham : Pourquoi Sara a-t-elle ri? » ou vers. 17 : « Alors le Seigneur dit : Pourrai-je cacher à Abraham ce que Je dois faire (2)? »

Ainsi, quand Dieu lui-même ordonna aux sacrificateurs juifs de bénir les enfants d'Israël, c'est en ces termes qu'Il leur enjoignit de le faire : « Que le Seigneur vous bénisse et qu'Il vous conserve! Que le Seigneur vous découvre son visage et qu'Il ait pitié de vous! Que le Seigneur tourne son visage vers vous et vous donne la paix. » (Nombr., VI, 24-26.) Ici est prononcé par trois fois le nom de Jéhova, qui n'appartient qu'à Dieu seul, et, chaque fois, c'est en sollicitant de Lui des biens particuliers en faveur de celui qui reçoit la bénédiction. N'y a-t-il pas ici évidemment correspondance avec ces paroles de cette autre bénédiction prononcée par un saint Apôtre dans le Nouveau Testament et rendant la même idée, seulement avec

---

(1) Augustin. *De Tempore*, serm. LXVII, n. 2, et LXX, n. 4. Déjà, avant Augustin, saint Athanase (*De Commun. Essentia Patr. et Fil. et Sp. S.*, n. 9, in t. II, p. 9, éd. Paris, 1698) et saint Ambroise : Vide primo fidei mysterium. Deus illi (Abraham) apparuit et tres aspexit. (*De Abraham.*, lib. I, cap. 5, n. 33), et ailleurs : Tres videt (Abraham), unum adorat (*De Cain. et Abel.*, t. I, p. 197, ed. Bened.), avaient expliqué ce passage de la même manière précisément.

(2) Il faut pourtant remarquer que d'autres docteurs de l'Église ont entendu ce passage d'une manière un peu différente; nommément, dans les trois personnes qui ont apparu à Abraham, ils ont vu le Fils de Dieu, auquel se rapporte aussi le nom de Jéhova fréquemment répété (XVIII, 1, 13, 17, 20, 26, 32, 33), et avec lui *deux Anges*, comme ils sont appelés aussi au commencement du chapitre suivant (XIX, 1). Vid. Hilar. *De Trinit.*, lib. V; Euseb. *Demonstr. evang.*, lib. V, cap. 23; Hieronym. *In cap.* 11 *Zachariæ.*

plus de lucidité : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeure en vous (1)? » (II Cor., XIII, 13.)

Ainsi le Psalmiste dit quelque part : « C'est par la parole du Seigneur (Jéhova) que les cieux ont été affermis, et c'est le souffle de sa bouche qui a produit toute l'armée des cieux. » (XXXIII, 6.) Il y a ici également, selon les saints Pères, allusion à la Trinité des personnes en Dieu, parce qu'en Dieu il en est mentionné trois comme ayant pris part à l'œuvre de la création : le Seigneur, sa Parole et l'Esprit; et en d'autres endroits l'Écriture attribue effectivement l'œuvre de la création non-seulement à Dieu le Père, mais aussi à sa Parole, ou à son Fils, et au Saint-Esprit, les représentant alors comme trois personnes divines (2). (Jean, I, 1-3; Gen., I, 2; Job, XXXII, 4.)

Ainsi le prophète Isaïe, à qui le Seigneur avait daigné se montrer dans toute sa gloire, atteste que les Séraphins, debout autour de son trône, s'écriaient à l'envi : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur, le Dieu des armées. » (Is., VI, 3.) Nous convenons sans peine qu'envisagée isolément cette pieuse exclamation des Séraphins ne peut être rigoureusement reconnue pour une allusion à la très-sainte Trinité (3); cependant, si nous la considérons comme il convient dans son rapport avec les autres passages de l'Ancien Testament qui présupposent clairement en Dieu pluralité de personnes (Gen., I, 26; III, 22);

---

(1) Vid. Athanas. *De Communi Ess. Patr. et Filii et Sp. S.*, n. 19, in t. II, p. 12, éd. Paris, 1698. Théodoret examine quelques autres passages semblables de l'Ancien Testament dans son ouvrage : *De l'Origine ou du Commencement*, Lect. chr. 1846, II, 214-218.

(2) Cyprian. *Adversus Judæos*, lib. II, cap. 3; Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, IV, p. 19; saint Basile, *ibid.*, VII, 181, 193, 288; Ambros. *De Spiritu S.*, lib. II, cap. 5; Hieronym. *Comment. in hunc locum;* Damascen. *Parallel.*, lib. I, cap. 1. Voir aussi *Conf. orth.*, art. 1, rép. 10.

(3) En effet, il y a certains passages de l'Écriture dans lesquels la même expression ou même toute une pensée n'est ainsi répétée par trois fois que pour donner plus d'énergie au discours; ainsi : « Ne mettez point votre confiance en des paroles de mensonge, en disant : Ce temple est au Seigneur, ce temple est au Seigneur, ce temple est au Seigneur. » (Jér., VII, 4.) « Terre, terre, terre, écoutez la parole du Seigneur. » (XXII, 29.) « Venez, ô nations différentes! apportez vos présents au Seigneur; venez offrir au Seigneur l'honneur et la gloire; venez offrir au Seigneur la gloire due à son nom. » (Ps. XCV, 7; comp. XCII, 3, 4; CII, 20, 22; Is., XXIV, 18, 19, et autres.)

bien plus, si nous la considérons dans sa liaison avec les endroits du Nouveau Testament où il est dit positivement qu'Isaïe, lorsqu'il eut l'ineffable honneur de voir le Seigneur et de l'entendre, vit en même temps son Fils (Jean, II, 40, 41) et entendit le Saint-Esprit (Act., XXVIII, 25-27); enfin, si nous nous rappelons que même les anciens Juifs appliquèrent, non sans raison certainement, la triple exclamation des Séraphins : Saint, Saint, Saint, etc. (1), aux trois personnes de la Divinité; alors plus de doute pour nous sur le vrai sens de ce passage. C'est par cette raison que les saints Pères et Docteurs de l'Église affirment d'une voix unanime qu'ici sont exprimées en même temps et la triplicité des personnes en Dieu, par le mot *Saint* trois fois répété, et l'unité de l'essence, par les mots : *l'Éternel des armées* (2).

Enfin les passages de l'Ancien Testament appartenant à la troisième catégorie présentent séparément la personnalité et la divinité de chacune des personnes de la sainte Trinité, en citant même leurs noms; par exemple, nous y voyons l'individualité et la divinité du Père et du Fils : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils; Je vous ai engéndré aujourd'hui » (Ps. II,7), ou :

---

(1) Jonathan, fils d'Uziel, en expliquant ce passage dans sa paraphrase chaldéenne, s'exprimait ainsi : « Saint est le Père, saint est le Fils, saint est le Saint-Esprit. » Le rabbin Simon, l'un des plus anciens, explique ainsi le même passage : *Saint*, c'est-à-dire le Père; *saint*, c'est-à-dire le Fils; *saint*, c'est-à-dire le Saint-Esprit. (Vid. apud Galatinum, *De Arcanis cath. veritatis*, lib. II, cap. 1.) Et il est à remarquer que Pierre Galatin, qui vivait dans le quinzième siècle, lisait, comme il le dit lui-même (*Ibid.*, lib. V, cap. 3), la paraphrase de Jonathan et les autres livres hébreux d'après les plus anciens manuscrits, avant que les Juifs eussent eu le temps d'y falsifier les passages favorables aux chrétiens.

(2) Athanas. *De Incarnat.* et *Contra Arian.*, n. 10 : « Lorsque les séraphins glorifient Dieu en criant : Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu des armées, ils glorifient le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » (*In Opp.*, t. I, p. 877, ed. 1698.) Basile le grand (*Du Saint-Esprit*, liv. III) : « Je pense que, dans Isaïe, il est fait mention de la triple acclamation des séraphins : *Saint*, etc., parce qu'entre autres la sainteté naturelle se contemple spirituellement dans les trois hypostases. » (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 135.) Chrysost. *Opp.*, t. I. p. 587, ed. Venet., 1741; Ambros. *De Fide*, lib. II, cap. 4 : « Ut ostenderet Trinitatis unam esse Deitatem, cum tertio dixisset : Sanctus, sanctus, sanctus, addidit singulariter : Dominus Deus Sabaoth. » Nous trouvons la même idée dans la *Conf. orth.*, art. 1er, rép. 10, et dans nos livres d'office divin. (*Octoèque*, part. 1re, f. 165 et 234.)

« Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite (1). » (CIX, 1.) Nous y voyons l'individualité et la divinité du Saint-Esprit comme celle des deux premières personnes : « Maintenant, » s'écrie Isaïe, « j'ai été envoyé par le Seigneur mon Dieu et par son Esprit. » (Is., XLVIII, 16.) « Et l'Esprit du Seigneur (l'Esprit de Jéhova se reposera sur Lui [c'est-à-dire sur le Messie] qui est le Fils), l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété, et Il sera rempli de l'Esprit et de la crainte du Seigneur » (XI, 2, 3); ou bien : « L'Esprit du Seigneur s'est reposé sur Moi, » dit le Messie lui-même, « parce que le Seigneur m'a rempli de son onction. Il m'a envoyé annoncer sa parole à ceux qui sont doux, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour prêcher la grâce aux captifs et la liberté à ceux qui sont dans les chaînes (2). » (Is., LXI, 1; comp. Luc, IV, 18-21; Gen., I, 2.) Tous ces passages et une infinité d'autres semblables (3) ne devaient-ils pas insinuer aux Juifs qu'il n'y a pas en Dieu une personne seulement, mais qu'avec lui se trouvent encore le Fils et le Saint-Esprit?

Il n'est même pas douteux que les anciens Juifs, au moins les plus respectables d'entre eux (4), n'aient eu quelque idée de la sainte Trinité; nous en avons la preuve dans leurs paraphrastes (5), dans leur Cabale et leur Talmud (6), dans les écrits

---

(1) Ces textes et d'autres semblables, faisant allusion à la divinité du Fils de Dieu comme Messie promis, ont été déjà examinés ailleurs. (Voir Introd. § 84.)

(2) Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 129; Chrysostom. *Opp.*, t. I, p. 562, Venet., 1741; Athanas. *Epist.* I *ad Serapion.*, n. 5 et 23; *Epist.* II *ad Serapion.*, n. 8.

(3) Savoir : Gen., XIX, 24; XLVIII, 16; Deut., VI, 4; *Is.*, XLIII, 7; Agg., II, 4, 5; Osée, I, 7; Zach., III, 2; II Rois, XXIII, 2.

(4) Ἐν μοναρχίᾳ ἡ Τριὰς ἀεί κατηγγέλλετο, καὶ ἐπιστεύετο παρ' αὐτοῖς τοῖς ἐξοχωτάτοις αὐτῶν, τουτέστι προφήταις καὶ ἁγιασμένοις. (Epiphan. *Opp.*, t. I, p. 18, Paris, 1622.) « Ne dis pas : Le Fils n'a point été révélé aux anciens, mais à nous, si tu crois au Fils comme étant la Parole créatrice; car nos ancêtres connurent la Parole; ils adorèrent le Verbe divin, et avec le Verbe l'Esprit... » Saint Basile, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 219.

(5) Voy. plus haut, p. 211, note 1.

(6) Ainsi la plus ancienne partie de la Cabale, le Séphir Jedzir (*Livre de la Création*), respire en quelque sorte la pensée suivante : Dieu est un; mais Il s'est révélé en trinité, dans ses trois Séphirs. » Au commencement même du livre, ces trois Séphirs sont clairement distingués en Dieu (chap. I, sect. 1).

de leurs rabbins (1). Il n'est pas douteux qu'ils n'aient eu également, bien qu'insuffisamment claire et précise, l'idée du Fils de Dieu et du Saint-Esprit, en tant que personnes divines, ainsi que de leur consubstantialité avec le Père : ceux de leurs auteurs que nous venons de citer nous en fournissent aussi la preuve (2).

Mais pourquoi cette idée n'avait-elle pas toute la clarté et la précision désirables ? Pourquoi Dieu ne voulut-il révéler qu'en partie dans l'Ancien Testament le mystère de la sainte Trinité ? Les raisons en sont cachées dans les plans de son infinie sagesse. Les théosophes en ont assigné deux principales : la première, c'était le caractère général de la nature humaine, bornée et corrompue, qui ne devait être amenée à la connaissance des sublimes mystères de la Révélation que graduellement, suivant la mesure de son développement et de l'accroissement de ses facultés et de son aptitude à concevoir. « Il n'eût pas été sans danger, » dit saint Grégoire le Théologien, « que l'on nous prêchât clairement le Fils avant que la divinité du Père fût

---

Ensuite il est parlé de *trois mères* ou origines principales des choses (chap. I, sect. 2; chap. III, sect. 2, 3, 4), et de *trois pères* (chap. IV, sect. 1, 2). Enfin il est dit que ces trois ne font qu'un seul existant par lui-même (chap. IV, sect. 3).... Dans la *Zohar*, qui est en date la seconde des parties du *Talmud*, à l'explication des paroles de Moïse : « Écoutez, Israël : le Seigneur (*Jéhovah*) notre Dieu (*Elohenou*) est le seul et unique Seigneur (*Jéhova*) (Deut., VI, 4), nous trouvons la remarque suivante : « Il existe *deux* (Êtres) avec lequel *un* autre encore est uni et ils sont *trois;* mais, étant trois, ils ne sont pas plus d'un seul.... Les deux sont désignés dans le verset par le mot Seigneur (*Jéhova*), deux fois énoncé ; mais à ces deux-là se joint notre Dieu (*Elohenou*) ; et, comme ils sont réunis ensemble, ils forment une parfaite unité »..... Et dans le *Talmud* on explique en faveur de la doctrine de la Trinité les vers. 26 et 27 du 1er chap. de la *Genèse*. (Drach., *ibid.*, p. 429.)

(1) De Maymonide et autres. (Drach., *ibid.*, p. 433-434.)

(2) Nous avons cité déjà les témoignages des écrivains juifs concernant le Fils ou le Messie promis. (*Intr. à la Théol. orth.*, § 84.) Par rapport au Saint-Esprit, voici ce qu'atteste, au nom de tous ses prédécesseurs, l'un des plus célèbres rabbins, Élie Lévit : « Nos bienheureux maîtres appelaient le Saint-Esprit *Schékhina*, parce qu'il repose sur les prophètes » (Vid. apud Herman. Witzium, *Dissert. de Trinitate*, p. 99, Lugd. Batav., 1736); et cela est réellement confirmé par nombre de passages du Talmud. (Vid. apud Dansium, *De Schékhina*, cap. 18, fol. 709 et seq.) Mais le nom de *Schékhina* (de *schakhan*, reposer), comme nous l'apprend le Talmud et comme le reconnaissent les Juifs eux-mêmes, était approprié à Dieu seul par les rabbins. (Voy. le Talmud, traité *Abod* du rabbin Nathan, chap. 34.)

confessée, et qu'avant que le Fils fût invoqué (qu'on me passe la hardiesse de l'expression) on nous surchargeât de la prédication du Saint-Esprit ; c'eût été grièvement compromettre nos dernières forces, comme il arrive à ces gens qui se surchargent l'estomac d'aliments pris outre mesure, ou qui, d'une vue faible encore, regardent la lumière de l'astre du jour. Il fallait donc que la lumière de la Trinité éclairât les hommes par degré, les élevât de plus en plus, comme dit David, les fît marcher de gloire en gloire et aller de progrès en progrès, « jusqu'au lieu que le Seigneur a établi. » (Ps. LXXXIII, 6.) La seconde raison alléguée par ces mêmes Docteurs, c'était le caractère particulier ainsi que la faiblesse du peuple juif, auquel la révélation de l'Ancien Testament était adressée. « Dieu, dans son infinie sagesse, dit Théodoret, ne voulut pas que les Juifs, enclins comme ils étaient aux impiétés de l'Égypte, eussent une connaissance parfaitement claire de la sainte Trinité, de crainte qu'ils n'y trouvassent un prétexte pour adorer plusieurs dieux ; et voilà pourquoi, après la captivité de Babylone, lorsqu'ils commencèrent à se sentir de l'aversion pour la pluralité des dieux, on rencontre, dans leurs livres sacrés et même profanes, des passages plus nombreux et plus clairs qu'auparavant concernant les personnes divines (2). »

Remarquons enfin que, en recherchant tous les passages de l'An-

---

(1) *Œuvr. des saints Pères*, III, 126. Épiphane dit la même chose (*Hæres.*, LXXIV, n. 10), ainsi que le bienheureux Augustin (*In Quæst. ex Nov. Test.*, cap. 86. « Gradatim et per incrementa fragilitas humana nutriri debuit, « quippe periculosa sunt quæ magna sunt, si repentina sunt. Nam etiam lux « solis subita post tenebras splendore nimio insuetis oculis non ostendet « diem, sed potius faciet cœcitatem. » (*De Trinitate*, cap. 26.)

(2) *Lib. de Curat. Græcarum affect.* La même pensée se trouve dans saint Grégoire de Nysse (in verba : *Faciamus hom. ad imag.*, orat. II), Isidore de Péluse (lib. II, epist. 143) et saint Chrysostome, qui dit : « C'est pour cela même que les Juifs ne connurent le Fils de Dieu qu'obscurément par le ministère prophétique. Si, débarrassés à peine du polythéisme, ils eussent ouï parler d'un Dieu et d'un autre Dieu encore, ils fussent retombés dans leur ancienne erreur. Aussi partout et toujours les Prophètes leur disent qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'il n'y en a point d'autre. Ils le disent non pour rejeter le Fils (à Dieu ne plaise !), mais pour les guérir de leur faiblesse et les détourner du polythéisme. » (*De l'Incompréhensible, contre les anom.*, serm. V ; *Lect. chr.*, 1842, I, 27.)

cien Testament qui contiennent des allusions au mystère de la sainte Trinité, nous avons eu en vue principalement de montrer que la doctrine de ce mystère n'est point une innovation dans le Nouveau, comme le prétendent les Juifs de nos jours; que les justes de l'Ancien Testament croyaient, comme nous faisons, à un seul Dieu en trois hypostases, Père, Fils et Saint-Esprit. Néanmoins les fondements capitaux de ce dogme, le plus important de tous ceux de la religion chrétienne, se trouvent incontestablement dans l'Évangile.

§ 27. *Preuves de la Trinité tirées du Nouveau Testament.*

Les passages du Nouveau Testament qui servent à confirmer le dogme de la sainte Trinité peuvent se diviser en trois classes : la première comprenant ceux qui expriment l'idée de la trinité des personnes en Dieu et celle de leur unité d'essence; la deuxième, ceux qui marquent surtout la réalité et la séparation des personnes divines; la troisième, ceux qui établissent particulièrement, exclusivement même leur unité d'essence.

I. — Aux passages de la première catégorie se rapportent, dans l'ordre des temps :

1° L'entretien dans lequel le Sauveur promet à ses Apôtres d'envoyer sur eux le Saint-Esprit. Il est exposé dans les chapitres XIV, XV et XVI de l'Évangile selon saint Jean. Là, après avoir annoncé à ses disciples sa séparation prochaine d'avec eux et son départ visible de ce monde pour retourner au Père, le Sauveur, dans le but de les consoler (Jean, XIV, 1, 7), leur rappelle d'abord sa relation avec le Père, dont il les avait déjà fort fréquemment entretenus : « Celui qui me voit, leur dit-il, voit aussi mon Père... Ce que je vous dis, je ne vous le dis pas de moi-même; mais mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même les œuvres que je fais. Croyez-moi : que je suis en mon Père et que mon Père est en moi... Et tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. » (9, 10, 11, 13.) Ici évidemment sont distinguées l'une de l'autre les deux premières personnes de la

sainte Trinité, le Père et le Fils : le Fils, qui s'entretretient avec ses disciples, et le Père, qui fait le sujet de l'entretien ; en même temps leur unité d'essence y est indiquée. En effet, comme le remarquent les Docteurs de l'Église, si le Père et le Fils, en formant deux personnes distinctes, n'étaient pas une par essence, le Fils n'aurait pas pu dire : « Celui qui me voit voit aussi mon Père?... » ou : « Je suis en mon Père et mon Père est en moi (1).

Ensuite il tourne la pensée de ses disciples sur un autre consolateur, l'Esprit saint, qu'il promet de leur envoyer du sein du Père à sa place : « Et je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous. » Et un peu plus bas : « Mais le Consolateur, qui est le Saint-Esprit, que mon Père enverra en son nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit. » (*Ibid.*, 16, 26.) Ici sont distinguées toutes les trois personnes de la sainte Trinité, et nommément le Fils, qui dit en parlant de lui-même : « Je prierai ; » — le Père : « Je prierai mon Père ; » — le Saint-Esprit, qui est nommé *un autre consolateur*, et qui, par conséquent, est différent du Fils ; il sera envoyé par le Père ; il est donc différent du Père ; il devra enfin être auprès des Apôtres le remplaçant du Fils et leur enseigner toutes choses ; il est donc une personne, telle que le Fils (2).

Plus loin il communique à ses disciples une nouvelle instruction sur cet autre consolateur qu'ils doivent recevoir pour guide, celle de sa relation avec le Père : « Mais lorsque le Consolateur sera venu, cet Esprit de vérité qui procède de mon Père, et que je vous enverrai de la part du Père, il rendra témoignage de moi. » (*Ibid.*, 15, 26.) Ici les trois personnes de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont aussi clairement distinguées que dans les textes cités plus haut ; mais on y découvre en outre la consubstantialité du Saint-Esprit

(1) Chrysost. *Homil.*, I, XXIV, in Joh., n. 1 ; Athan. *Contr. Arian.*, orat. III, 5 ; August. *Tract.* LXX, *in Johann.* ; Cyrill. d'Alex., *Sur la Trinité*, ch. 16. (*Lect. chr.*, 1847, III, 35, 36.)

(2) Chrysost. *Homil.* LXXV in Joann., n. 1.

avec le Père; cet Esprit est l'*Esprit de vérité qui procède du Père* (1).

Plus loin encore le Sauveur explique à ses disciples la relation du Saint-Esprit avec lui-même comme Fils unique de Dieu le Père : « Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité ; car il ne parlera pas de lui-même; mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. C'est lui qui me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera. Tout ce qu'a mon Père est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera.» (*Ibid.*, 11, 13, 14, 15.) Dans ce passage la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Fils est clairement marquée; car les paroles du Sauveur : « Tout ce qu'a mon Père est à moi, » ne peuvent se rapporter qu'à leur unité d'essence, et nullement à leurs attributs personnels (2).

Enfin, pour conclure, le Sauveur répète à ses disciples ce qu'il leur a déjà dit au début : « En vérité, en vérité, je vous le dis, tout ce que vous demanderez alors à mon Père, Il vous le donnera; car mon Père vous aime Lui-même, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti de Dieu. Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde. Je quitte de nouveau le monde et je m'en vais à mon Père. » (*Ibid.*, 16, 23, 27, 28.) Nous retrouvons ici la pensée de la consubstantialité du Fils avec le Père, exprimée avec une nouvelle force : Je suis sorti de Dieu... Je suis sorti de mon Père (3).

2° L'ordre que donna le Sauveur à ses disciples, en les en-

---

(1) Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 109; Ambros. *De Spir. Sanct.*, cap. 1; Theod., *Exp. des Dogm. div.*, chap. 3. (*Lect. chr.*, 1844, VI, 190.)

(2) Dionys. Areopag. *De Divin. nomin.*, cap. II, § 1; Athanas. in illud : *Omnia mihi tradita sunt...*, n. 3, 4; *Epist. ad Serapion.*, 1, n. 20; Ambros. *De Fide*, lib. II, cap. 3; Epiphan. *Hæres.*, LXVII; Cyrill. Alex. *In Joann.*, lib. XII, cap. 2; Hilar. *De Trinit.*, lib. VIII, cap. 20 : « Non permittenda itaque ad impiæ intelligentiæ libertatem hæretica perversitas est, ut dictum hoc Domini, quod quia omnia quæ Patris sunt sua sunt, idcirco a se accipiet Spiritus veritatis, non ad unitatem confiteatur referendum esse naturæ. »

(3) Chrysost. *Homil.* LXXXIX, n. 2; Athanas. *Exposit. Fidei*, n. 2.

voyant prêcher l'Évangile dans le monde : « Allez donc et instruisez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » (Matth., XXVIII, 19.) Ici sont clairement nommées et distinguées les trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et un seul nom leur est assigné (1). Comment ces mots doivent-ils s'entendre?

— C'est incontestablement dans le même sens que leur donna le Sauveur et que purent leur donner ses Apôtres. Or précédemment déjà le Sauveur avait plus d'une fois exprimé à ces derniers que, sous le nom de Père, il entendait proprement Dieu le Père, qui l'avait envoyé dans le monde (Jean, VI, 38-40; VII, 16-28; XI, 42, etc.), et qu'il désignait en disant : « Il y en a un autre qui me rend témoignage » (Jean, V, 32); que, sous le nom de Fils, il se comprenait lui-même, en qui les Apôtres reconnaissaient déjà réellement le Fils de Dieu, issu de Dieu même (Matth., XVI, 16; Jean, XVI, 30); qu'enfin sous le nom de l'Esprit il entendait un autre consolateur qu'il avait déjà promis de leur envoyer en sa place de la part de Dieu. (Jean, XIV, 16; XV, 26.) Par conséquent aussi, dans la présente circonstance, vu que le Sauveur ne jugea point nécessaire d'ajouter une nouvelle explication des paroles citées, il n'entendait lui-même, et les Apôtres ne pouvaient non plus entendre, sous le nom de Père, de Fils et de Saint-Esprit, que les trois personnes divines. De même le Sauveur avait déjà précédemment employé plus d'une fois, devant ses Apôtres et tous ses autres auditeurs, l'expression *au nom*, *du nom* ou *par le nom*, dans des tours de phrases semblables à celui-ci, et cela toujours dans le sens de *dignité*, de *force*, de *gloire*, de *puissance;* par exemple : « Je suis venu au nom de mon Père. » (Jean, V, 43.) « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi. » (*Ibid.*, X, 25.) « Ils chasseront les démons en mon nom. » (Marc, XVI, 17.) « En quelque lieu que se trouvent

(1) En effet, dans le texte grec : Βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, chacun d'eux est précédé de l'article (τοῦ), marquant un sujet à part; et *eux tous*, comme distincts, sont unis par la conjonction copulative (καὶ). Pour leur *nom*, bien qu'appartenant à trois personnes distinctes, il est au singulier, et aussi avec l'article (εἰς τὸ ὄνομα).

deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je me trouverai au milieu d'elles. » (Matth., XVIII, 20 ; XXIV, 5 ; Marc, IX, 39 ; XIII, 6 ; Jean, X, 25 ; XVII, 11.) Par conséquent aussi, dans le cas actuel, en ordonnant à ses Apôtres de baptiser les hommes, non pas *aux noms*, mais *au nom* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le Sauveur désignait par cela même une seule et indivisible dignité des trois personnes divines, une seule force, une seule gloire, une seule puissance, partant une même et indivisible essence.

C'est le même sens aussi que leur donna, après les Apôtres, l'Église chrétienne tout entière. Or, depuis sa fondation, cette Église administra constamment le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en tant que trois personnes divines, et protesta contre certains hérétiques qui osaient baptiser, ou au nom du Père seul, en mettant au-dessous de lui le Fils et le Saint-Esprit ou ne voyant en eux que ses facultés et ses attributs, ou au nom du Père et du Fils, et même du Fils seul, en rabaissant devant eux le Saint-Esprit (1). Il en est de même de cette expression employée par le Sauveur : *au nom ;* elle fut toujours comprise comme désignant une seule dignité, une seule divinité et l'essence des trois personnes divines. « Il est dit *au nom*, et non pas *aux noms*, » remarque saint Ambroise ; « autre n'est donc pas le nom du Père, autre celui du Fils, autre celui du Saint-Esprit, parce que Dieu est unique ; il n'y a pas pluralité de noms, car il n'y a ni deux Dieux ni trois Dieux (2). »

---

(1) Justin. *Apolog.* I, cap. 61 ; Tertull. *De Veland. Virg.*, cap. 1 ; *Adv. Prax.*, cap. 26 ; *De Præscr. hæret.*, cap. 20 ; Iren. *Adv. Hær.*, lib. I, cap. 2 ; Cyprian. *Epist.* 73 : « Christus gentes baptizari jubet in plena et adunata Trinitate... » Athanas. *Ad Serapion.*, epist. I, n. 30 : « Celui qui sépare quelque chose de la Trinité, et qu'on baptise au seul nom du Père et du Fils... ne reçoit rien ; car la perfection est dans la Trinité. » (Conf. *Epist. ad Serap.* II, n. 7 ; *Contra Arian.*, orat. II, n. 41.) Hilar. *De Trinit.*, lib. II, n. 1, 5 ; lib. XII, n. 57 ; saint Basile, *Du Saint-Espr.*, chap. 10 (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 267) ; Grég. le Théol., *Serm.* 40 (*Ibid.*, III, 316-317) ; Epiphan. *Hæres.*, XX, n. 3 ; Chrysost. *In* I *Corinth.*, Homil. XX, n. 3, 4 ; Ambros. *De Myster.*, cap. 5, n. 28 ; Augustin. *Contra Maximin. Arian.*, II, 13, n. 2 ; Cyrill. Alex. *De Trinit.*, cap. 20 (*Lect. chr.*, 1847, III, p. 39-40) ; Hieronym. *Epist.* 61 *ad Pamælium* ; Leo Magn. *Epist.* 13 *ad Pulcheriam ;* J. Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8.

(2) Ambros. *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 14. August. exprime la même idée : « Iste unus Deus, quia non in nominibus Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,

— « Rappelle-toi, » dit aussi Grégoire le Théologien, « en Qui tu as été baptisé. Au Père? — Bien! C'est pourtant du judaïsme. Au Fils? — Bien! Ce n'est plus là du judaïsme, mais ce n'est point encore la perfection. Au Saint-Esprit? — A merveille, c'est la perfection. Mais est-ce simplement en eux que tu as reçu le baptême, ou aussi en leur commun nom? — Oui, c'est aussi en leur commun nom. — Quel est donc ce nom? — Sans nul doute, c'est le nom de Dieu (1). » C'est à cette félicité que nous mène la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et à leur commun *nom*; c'est à ce même but que nous conduisent la régénération, le renoncement à l'impiété et la confession de la *Divinité*, — *ce commun nom* (2). Enfin, comme nous l'avons déjà vu, tous les Pères du II[e] concile œcuménique, dans leur lettre aux évêques de l'Occident, s'expriment ainsi: « Notre foi, conformément au baptême, nous apprend à croire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire à une seule divinité, et force, et essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit (3). »

3° Les paroles de saint Jean l'Évangéliste: « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel: le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois sont un. » (I Jean, v, 7.) Ici la trinité des personnes divines et leur unité d'essence sont exprimées plus clairement encore que dans les passages précédents: la trinité des personnes; car le Père, le Verbe et le Saint-Esprit sont nommés les trois témoins; il y a donc entre eux une différence; il ne faut donc pas voir simplement dans le Verbe et l'Esprit, désignés comme témoins à l'égal du Père, deux de ses attributs, ou forces, ou opérations; ce sont des personnes telles que le Père. L'unité d'essence des trois personnes: en effet, si le Verbe et le Saint-Esprit n'avaient pas la même na-

---

« sed in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; ubi unum *nomen* audis, « unus est *Deus.* » (*In Joann.*, tract. 6.)

(1) Serm. 33, *Œuvr. des saints Pères*, III, 181, 182.

(2) Serm. 22, *Ibid.*, II, p. 225.

(3) Voir plus haut, p. 200, note 1. Καὶ ἀκόλουθον τῷ βαπτίσματι, καὶ διδάσκουσαν ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δηλαδὴ θεότητός τε καὶ δυνάμεως, καὶ οὐσίας μίας τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος πιστευομένης...

ture divine, la même essence que le Père, qu'ils fussent au contraire d'une nature inférieure, créée, il y aurait entre eux et le Père une distance infinie, et il serait impossible de dire que ces trois-là ne font qu'un (1). C'est sans raison que l'on veut amoindrir la force de ce passage en disant qu'ici les trois témoins célestes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont représentés comme un, non par rapport à l'essence ou nature, mais seulement quant à l'unanimité de leur témoignage, ainsi que les trois témoins terrestres cités dans le verset suivant : *Il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre : l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont un.* (*Ibid.*, 8.) Sont un, sans doute, non au point de vue de l'essence, mais seulement à celui du témoignage. Il faut remarquer, en effet, que le saint Apôtre lui-même distingue clairement l'unité des témoins célestes de celle des témoins terrestres; de ceux-ci, qui sont en réalité différents entre eux ou divisés par l'essence, il dit simplement : *Et les trois sont un* (littéralement : *en un* ou *pour un*, οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσίν) par rapport au témoignage, au lieu qu'en parlant de ceux-là il dit : *Et ces trois sont un* (καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσίν, *un*, et non *en un* ou *pour un*); ils sont donc un bien plus que les témoins terrestres; ils le sont non-seulement quant à leur témoignage, mais aussi quant à leur nature. Cela est d'autant plus incontestable que, dans le verset qui suit, le saint Apôtre lui-même nomme, sans aucune distinction, le témoignage de ces derniers témoignage de Dieu : « Si nous recevons le témoignage des hommes, celui de Dieu est plus grand; » il suppose donc que les trois témoins célestes sont un, proprement au point de vue de la Divinité, ou sont trois personnes divines. Enfin ce qui porte la certitude au plus haut point, c'est que, précédemment déjà, le même Apôtre avait mentionné dans son Évangile chacun des trois témoins célestes, le Père, le Fils ou le Verbe, et le Saint-Esprit; et cela comme

(1) « Il est dit : *Et ces trois sont un*, et non : *Il n'y en a qu'un*, parce que les trois ne font pas une même personne, » remarque saint Athanase ou l'auteur des livres sur la Trinité qu'on lui attribue. (Athanas. *Opp.*, t. III, p. 606, édit. Paris, 1698.)

trois personnes divines, consubstantielles entre elles, en exposant les paroles du Sauveur : « Quoique je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est véritable, parce je sais d'où je viens et où je vais; mais pour vous vous ne savez d'où je viens et où je vais. Je me rends témoignage à moi-même, et mon Père qui m'a envoyé me rend aussi témoignage. » (Jean, VIII, 14, 18; comp. V, 32, 37.) Et : « Lorsque le Consolateur sera venu, cet Esprit de vérité qui procède de mon Père, et que je vous enverrai de la part de mon Père, il rendra témoignage de moi. » (*Ibid.*, XV, 26.) « C'est Lui qui me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera. Tout ce qui est à mon Père est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera. » (*Id.*, XVI, 14, 15.) C'est également sans raison que l'on veut rendre suspecte l'authenticité du passage en question (1), sous prétexte qu'il fait défaut dans quelques exemplaires grecs du Nouveau Testament et dans quelques versions orientales surtout, et qu'il n'a été cité ni par les anciens Pères de l'Église, comme saint Grégoire le Théologien, Ambroise, Hilaire, ni par les conciles de Nicée, de Sardique et autres, réunis contre les Ariens, quoique ce verset eût été une arme importante contre ces hérétiques et que quelques Pères aient employé contre eux les versets 6 et 8 du même chapitre, bien que moins forts et moins concluants. Toutes ces preuves négatives contre l'authenticité du verset que nous venons d'examiner sont insuffisantes pour leur but; bien plus, nous en avons de positives qui les mettent à néant; et ces preuves, les voici.

Si ce verset manque dans quelques-uns des exemplaires grecs du Nouveau Testament parvenus jusqu'à nous, en revanche il s'est toujours trouvé et il se trouve encore dans

---

(1) Non-seulement plusieurs auteurs protestants, mais aussi quelques écrivains de l'Église romaine. Nos théologiens, au contraire, se sont toujours servis de ce texte; quelques-uns même en ont défendu l'authenticité, bien qu'en peu de mots. (Vid. Theoph. Prokopow. Theolog., vol. I, de S. Trinitate, cap. 2, p. 542-544, Lips., 1782; *Théol. dogm. de Macarius*, chap. 3, p. 35, Mosq., 1786; Hyacinth. Karpinski *Compend. theolog.*, cap. 2, sect, 2, p. 87, Lips., 1786; Iren. Falkowski *Compend. theolog.*, lib. II, cap. 2, p. 78, Mosq., 1802; Sylvestr. *Compendium theolog.*, cap. 21, p. 128, Mosq., 1805.)

nombre d'autres (1). Pourquoi donc devrions-nous donner la préférence aux premiers sur les derniers, et conclure que ce verset a été intercalé dans ceux-ci et non omis dans ceux-là? Il est juste, au contraire, que l'on donne la préférence aux derniers. En effet, les copies de la première espèce sont des copies privées, c'est-à-dire faites pour des particuliers ou en usage dans quelques Églises particulières, au lieu que les copies de la seconde n'ont pas été employées uniquement par des particuliers ou par telle ou telle Église, mais ont été et sont encore en usage dans toute l'Église catholique d'Orient. Or il est impossible de prouver que celle-ci n'ait admis ledit verset dans sa leçon que depuis une certaine époque; que même elle eût pu l'y admettre s'il n'eût pas été connu auparavant. Outre cela, il est facile de s'expliquer l'omission de ce verset dans quelques copies : elle a pu avoir lieu par une inadvertance imperceptible des copistes, parce que ce verset commence tout à fait comme

(1) Nous renverrons, par exemple, aux copies dont se servirent les éditeurs *Bibliæ Complatensis*, ed. an. 1515 (V. Pfeiffer, *Triada testium in cœlo*, Erlang. 1771); à l'ancienne copie bretonne (*Cod. Britanicus*), sur l'autorité de laquelle Érasme introduisit ce verset dans sa troisième édition (1522) du Nouveau Testament, bien qu'il l'eût omis dans les deux précédentes; à cinquante-trois des soixante manuscrits grecs consultés en 1550 par Robert Estienne pour son édition du Nouveau Testament; au témoignage de Calvin et de Théodore de Bèze, qui affirment que, de leur temps (seizième siècle), les manuscrits grecs les plus estimés contenaient ce verset; à certain passage d'un manuscrit du dixième siècle, conservé dans la bibliothèque de la Sorbonne, intitulé *Correctorium Bibliæ*, dans lequel il est dit, par rapport à ce même verset : « Hic *corrupti sunt quidam libri Græcorum*, ut ait beatus Hieronymus, « qui hoc capitulum non habent, in quo maxime fides catholica roboratur; » d'où il faut conclure qu'il se trouvait dans la plupart des exemplaires grecs du dixième siècle, et qu'il ne manquait que dans quelques-uns qui avaient été altérés; enfin au prologue des Lettres des Conciles, attribué communément à Jérôme et écrit dans le septième siècle au plus tard, dans lequel nous lisons : « In qua (prima Joannis epistola) ab *infidelibus translatoribus* multum erratum esse fidei veritate comperimus, trium tantum vocabula, hoc est, *aquæ*, « *sanguinis et spiritus*, in sua editione ponentibus, et *Patris Verbique ac Spiritus Sancti testimonium* omittentibus; in quo maxime et fides catholica « roboratur, et Patris, et Filii et Spiritus Sancti una divinitatis substantia « comprobatur; » d'où il résulte également que dans le septième siècle ce verset ne manquait que dans quelques copies gâtées par des *traducteurs inexacts*, non dans les originaux grecs par conséquent, et qu'alors les chrétiens orthodoxes se plaignaient de cette omission. (Vid. Witassii Tract. *de Sanctiss. Trinit.*, quæst. III, articul. 2.)

le suivant et se termine presque par les mêmes mots (1); elle a pu aussi être le fait des hérétiques, particulièrement des Ariens, que ce 7ᵉ verset gênait sans doute par son contenu, et qui, en effet, ont plus d'une fois altéré ou omis des textes contraires à leur erreur (2); et il suffisait d'omettre ce verset dans un ou deux exemplaires pour qu'ensuite cette même omission se répétât dans toutes les copies ou versions tirées de l'exemplaire altéré. D'un autre côté, expliquer pourquoi et comment l'intercalation se fût faite dans l'Épître de saint Jean, c'est ce que jusqu'ici personne n'a pu. On ne saurait en rejeter la faute sur les copistes, l'intercalation de toute une pensée n'ayant pu avoir lieu sans intention. On ne peut pas mieux en soupçonner les hérétiques, le verset ne militant point en leur faveur, mais étant favorable à l'orthodoxie. Enfin il est impossible de l'imputer aux orthodoxes; car pourquoi ne se seraient-ils pas prévalus contre les hérétiques d'un passage de cette importance? et comment s'est-il fait que l'Église entière l'ait universellement adopté?

Si ce même verset manque dans quelques versions, orientales principalement, en revanche il se trouve dans d'autres, par exemple, dans l'ancienne version latine, ou italique, et dans la Vulgate actuelle (3). Mais ici encore c'est aux dernières qu'il faut donner la préférence : l'ancienne version latine

---

(1) L'un et l'autre commencent par les mots : *Il y en a trois qui rendent témoignage*; ils se terminent, le premier par : *et ces trois sont un;* le dernier (suivant l'original) par : *et ces trois sont en un* ou *pour un*.

(2) C'est ce que saint Ambroise reprocha plus d'une fois aux Ariens, *De Fide*, lib. II, cap. 15, n. 335; également lib. V, cap. 16, n. 193, et surtout *De Spiritu S.*, lib. III, cap. 10, où, après avoir dit qu'ils avaient omis dans leurs codes sacrés le texte : *l'Esprit est Dieu*.... il s'écrie : « Atque utinam de vestris et non etiam de Ecclesiæ codicibus tolleretis! Eo enim tempore quo « impiæ infidelitatis Auxentius Mediolanensem Ecclesiam armis exercituque « occupaverat, vel a Valente atque Ursatio, nutantibus sacerdotibus suis, « incursabatur Ecclesia Syrmiensis, falsum hoc et sacrilegium vestrum in « *ecclesiasticis codicibus* comprehensum est. Et fortasse hoc etiam in Oriente « fecistis... » Et, au témoignage de Socrate, les Ariens omettaient aussi dans leurs codes le vers. 2 du IVᵉ chapitre de la Iʳᵉ épître de saint Jean.

(3) Il existe aussi, suivant Millius, dans la version arménienne, de même que dans quelques éditions de ce texte, quoiqu'il manque dans la dernière (edit. Veneta, Zohrabi, ann. 1805). Il se trouve également dans l'édition italienne (1532) de Bruzzioli, faite sur le texte grec.

fut certainement faite sur le texte original ; c'est la plus ancienne des versions de l'Écriture (1), au lieu que la plupart des versions orientales n'ont paru que plus tard et ont été faites, ou au moins corrigées, sur la syriaque, dite version commune (*jeschito*). Si donc elles n'ont pas le verset qui nous occupe, c'est par l'unique raison que ce verset manque dans la syriaque, et le grand nombre de ces versions ne prouve rien. Or, dans la version syriaque même, l'omission de ce passage put avoir lieu ou du fait des copistes ou de celui des hérétiques, tout aussi facilement que dans le texte grec (2).

Que s'il est enfin des Pères et des conciles qui n'aient pas cité ce verset, il y a en compensation d'autres Pères et Docteurs de l'Église qui l'ont fréquemment cité ; et nommément : dans le deuxième siècle, — Tertullien, qui, indépendamment de la version italique dont il faisait habituellement usage, avait sans doute aussi sous la main le texte grec du Nouveau Testament, qu'il confrontait parfois avec la version (3) ; dans le troisième siècle, — saint Cyprien (4) ; dans le quatrième, — saint Athanase le Grand, ou l'auteur d'un écrit contre Arius attribué à ce saint Père par plusieurs savants, et Idatius l'aîné, ou un autre auteur des huit livres sur la Trinité attribués aussi à Athanase (5) ; au cinquième, — Euchérie, archevêque de Lyon (6), et quatre cents évêques d'Afrique, de Mauritanie, de

(1) Tertullien se servait déjà de cette version, mais elle est incontestablement bien antérieure à cet écrivain. (Wiseman, *Two letters on some controversy* concerning I Joann., v, 7 ; Rom. 1835.) Quelques personnes rapportent cette version au siècle apostolique, ou du moins à la première moitié du deuxième siècle. (Millius, In Proleg. ad suam edit. Novi Testamenti, p. 41.)

(2) Il est à remarquer que l'Église romaine, ainsi que la grecque, reçoit et emploie ce texte comme authentique dans sa *Vulgate*.

(3) *Contra Prax.*, cap. 25 et 31. Conf. *De Monogam.*, cap. 11, où, après avoir cité, d'après la version latine, I Cor., VII, 39, l'auteur ajoute cette remarque : « Sciam plane non sic esse in *Græco autentico*, quomodo in usum « exiit. »

(4) « Dicit Dominus : *Ego et Pater unum sumus*. Et iterum de Patre et Filio « et Spiritu Sancto scriptum est : *Et hi tres unum sunt*. » (*De Unit. Eccles.*, p. 195, 196, éd. Maur. Paris, 1726 ; conf. *Epist. ad Jubaian.*, LXXIII, p. 133.

(5) Athanas. *Opp.*, t. II, p. 205, 229 et 603, 606, 622, éd. Paris, 1698.

(6) Eucher. *Formul. spiritual. intellig.*, cap. II, n. 3.

Sardaigne et de Corse, qui insérèrent ce verset dans la profession de foi qu'ils rédigèrent en concile et présentèrent à Hunéric, roi des Vandales (1); dans le sixième, — Vigile, évêque de Tapsis, Fulgence et Cassiodore (2). Le témoignage de ce dernier est particulièrement important, parce que cet auteur consacra presque toute sa vie à la lecture et à la correction du texte sacré, et qu'il n'épargna aucune dépense pour rassembler de toute part les plus anciens manuscrits de la Bible; qu'il conseilla à ses religieux de se servir toujours de ces manuscrits anciens ou corrigés sur le texte grec, et que lui-même il revit et corrigea avec le plus grand soin le livre des Psaumes, des Prophètes et des Épîtres apostoliques (3). En conséquence, si un écrivain de ce mérite cita le verset contesté, et cela dans un ouvrage écrit sur la fin de sa vie, nous devons conclure de là qu'il l'avait trouvé dans ces mêmes manuscrits anciens et corrigés qu'il avait rassemblés de différentes parts; or au sixième siècle on ne pouvait considérer comme anciens que des manuscrits ayant deux, trois, ou même quatre siècles de date. Nous passons sous silence nombre d'écrivains d'une époque plus récente qui ont également cité ce passage. Quant aux écrivains et aux conciles qui n'en ont rien dit, il ne faut pas conclure de leur silence qu'ils l'aient ignoré ou envisagé comme apocryphe; ce silence pouvait tenir aussi bien à d'autres raisons qui nous sont inconnues. Il faut se rappeler, par exemple, que les conciles de Nicée et de Sardique, et tous les Pères qui combattirent les Ariens, défendirent proprement, non la trinité des personnes en Dieu, mais la divinité du Fils de Dieu Jésus-Christ; que par conséquent ils purent fort bien ne pas faire usage de ce verset, soit parce qu'il ne se rapporte pas directement à cet objet, soit parce qu'ils avaient à citer à l'appui de leur opinion d'autres passages très-clairs de la sainte

(1) *De Persecut. Vandalica*, lib. III, p. 54, ed. Ruinart, Paris, 1694.

(2) Vihilii *De Trinit.* lib. I et VII (in Biblioth. Patr., ed. Lugdun., t. VIII, p. 771 et seqq.); Fulgent. *Respons. ad objection. Arian.* X; item, *De Trinit.*, lib. IV; Cassiodor. *Complexion. in Epistol. et Acta Apostol. et Apocal.*, ed. Florent., 1721. Vid. *Complex. ad cap.* V *Epist.* I Joannis.

(3) Cassiodore lui-même parle de tout cela dans son ouvrage *Institut. divinar.*, cap. 3, et dans la préface de cet ouvrage.

Écriture. Un très-petit nombre d'écrivains seulement, par exemple saint Augustin, qui, en exposant la doctrine de la sainte Trinité, ont cité les versets 6 et 8 du même chapitre sans faire usage du 7ᵉ, bien que le plus clair incomparablement, peuvent amener à conclure que ce verset ne se trouvait pas dans leurs exemplaires (1). Cependant, comme nous l'avons déjà deux fois remarqué, cette omission peut s'être glissée imperceptiblement dans quelques exemplaires particuliers.

D'ailleurs, pour peu qu'on examine ce verset dans le corps du discours dont il fait partie, on se convaincra bientôt de son authenticité et l'on ne croira pas qu'il ait été intercalé plus tard. Il est nécessairement supposé et nécessité par les versets 8 et 9 qui le suivent. Au verset 8 nous lisons : « Et il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre : l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne font qu'un. » On ne saurait comprendre ici ni l'emploi de ces mots : « qui rendent témoignage sur la terre, » à moins d'admettre qu'ils font allusion à ceux qui rendent témoignage *dans le ciel*, ni la raison pour laquelle auraient été ajoutées ces paroles : « et ces trois sont un. » (litt. *en un* ou *pour un*), sinon pour qu'elles correspondissent à celles du verset précédent : « et ces trois sont un ; » sans cela il eût suffi de dire : « Il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre : l'esprit, l'eau et le sang. » Et surtout il est impossible de s'expliquer, comme le remarquait déjà Grégoire le Théologien, pour quelle raison, dans le grec, les mots du verset 8 : « Il y en a trois qui rendent témoignage (τρεῖς εἰσίν οἱ μαρτυροῦντες)... *et ces trois sont un* » (litt. *en un*, *pour un*, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσίν), sont au masculin, tandis que les mots *esprit*, *eau* et *sang* (τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα), sont tous neutres (2), si ce n'est uniquement pour correspondre aux termes semblables du verset qui précède : « Il y en a trois qui témoignent... et ces trois sont un, » qui doivent être aussi au masculin, pour concorder avec leurs substantifs (Πατὴρ, Λόγος καὶ

(1) August. *Contra Maximin.*, lib. III, cap. 22.
(2) *Orat.* XXXVII, n. 47 ; *Œuvr. des saints Pères*, III, 119.

Πνεῦμα). Après cela, le verset 9 porte : « Si nous recevons le témoignage des hommes, celui de Dieu est plus grand. » Quel est donc ce témoignage de Dieu, sinon celui du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mentionné dans le 7e verset? Il est inutile d'ajouter que le contenu de ce verset sied tout à fait au saint apôtre Jean, qu'il présente même un des traits qui le caractérisent ; il est en effet le seul qui appelle le Fils de Dieu la Parole ou le Verbe (Jean, I, 1; Apoc., XIX, 13) et fasse mention des trois témoins : du Père, du Fils (VIII, 18) et du Saint-Esprit (XV, 26).

Enfin gardons-nous d'oublier que, dans la question de l'authenticité ou de la non-authenticité de tel ou tel passage de la Bible, il ne peut y avoir de juge suprême que la sainte Église, en tant qu'elle est chargée à tout jamais, par le Seigneur lui-même, de la conservation de la parole divine et préservée par le Saint-Esprit de toute erreur en matière de foi. Or toute l'Église orthodoxe a reconnu et reconnaît comme authentique le texte de l'Épître de saint Jean que nous venons d'examiner et le propose à tous ses enfants pour leur commune instruction (1). Et voilà notre principale raison pour reconnaître l'authenticité de ce passage!

II. — Parmi les passages appartenant à la seconde catégorie, c'est-à-dire attestant surtout l'individualité des personnes divines, il en est qui marquent à la fois l'individualité et la distinction des trois personnes de la sainte Trinité, et d'autres qui présentent séparément ou l'individualité du Père, ou celle du Fils, ou celle du Saint-Esprit.

1° Les trois personnes en Dieu sont représentées toutes ensemble comme des personnes réelles et distinctes :

Dans le récit évangélique de l'apparition de Dieu : « Jésus, ayant été baptisé, sortit aussitôt hors de l'eau; et en même temps les cieux lui furent ouverts, et il vit l'Esprit de Dieu qui descendit comme une colombe et qui vint sur lui. Et, au

(1) C'est précisément sur ce texte qu'elle fonde aussi sa doctrine de la consubstantialité des personnes divines, dans sa Confession de foi orthodoxe. (Voy. art. I, rép. 9.)

même instant, une voix du ciel dit : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel j'ai mis mon affection. » (Matth., III, 16, 17; Marc, I, 10, 11; Luc, III, 21, 22.) Ici sont distinguées, comme personnes : le Père, qui du ciel rend témoignage de son Fils; le Fils, baptisé par Jean dans le Jourdain, et le Saint-Esprit, descendant du ciel sur le Fils, sous la forme corporelle d'une colombe (1).

Dans les paroles de saint Paul aux Corinthiens : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeurent avec vous tous. » (II Cor., XIII, 13.) Ici le saint Apôtre implore en faveur des croyants les biens spirituels, non-seulement du Père, mais aussi du Fils, ou de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit ; en même temps il sollicite de chacun d'eux un bien différent ; le Fils et le Saint-Esprit sont donc des personnes comme le Père, toutes égales et toutes distinctes les unes des autres (2).

Dans les paroles de saint Pierre aux Juifs nouvellement convertis, qu'il appelle « élus, selon la prescience de Dieu le Père, pour recevoir la sanctification du Saint-Esprit, pour obéir à Jésus-Christ et pour être arrosés de son sang. » (I Pierre, I, 1, 2.) Ici, également, il est fait mention du Père, du Saint-Esprit et de Jésus-Christ, ou du Fils, comme personnes tout à fait égales entre elles, mais distinctes, et à chacune d'elles est attribuée une particularité (3).

2° En particulier, la sainte Écriture représente : 1° la personnalité du Père, en lui attribuant la connaissance : « Nul ne connaît le Fils que le Père » (Matth. XI, 27; comp. XXIV, 36; VI, 4, 8, 32 ; Act., I, 7); la volonté : « Je ne cherche pas ma volonté propre, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé » (Jean, V, 30; comp. VI, 38-40; Luc, XII, 32; Matth., VI, 9, 10); l'ac-

(1) Ceci est clairement exprimé dans le Tropaire chanté à l'Épiphanie.

(2) Athan. *Ad Serapion.*, epist. 1, n. 30, 31, où il développe cette idée assez en détail.

(3) Le Nouveau Testament contient quantité de passages analogues, où sont présentées comme réelles les trois personnes de la Divinité ; par exemple : Act., II, 32-33; V, 30-32; VII, 55; Rom., I, 1, 3, 4; XV, 15, 16, 30; I Cor., VI, 11; XII, 4-6; II Cor., I, 19-22; Gal., IV, 6; II Thess., II, 13-14; Tite, III, 4-6.

tivité : « Mon Père ne cesse point d'agir » (Jean, v, 17, 19), et lorsque, entrant dans le détail, elle dit que le Père a envoyé sur la terre d'abord le Fils (Jean, vi, 39; viii, 16), puis le Saint-Esprit (*Id.*, xiv, 26); que le Père aime le Fils (Jean, iii, 35 ; v, 20 ; xv, 9) et le monde (*Id.*, iii, 16; xiv, 21 ; I Jean, iv, 3, 10); qu'il découvre la vérité aux hommes (Matth., xvi, 17; Hébr., i, 1) ; qu'il accorde ses biens à ceux qui les lui demandent (Matth., vii, 11; Luc, xi, 13 ; Jean, xvi, 23); qu'il pardonne les péchés (Matth., vi, 14; Luc, xxiii, 34); qu'il sauve (Jean, xii, 27); qu'il glorifie (*Id.*, xvii, 5), etc. Elle représente :

2° La personnalité du Fils, en Lui attribuant, à Lui comme au Père, la connaissance : « Mon Père me connaît et je connais mon Père » (Jean, x, 15 ; xvii, 25 ; Matth., xi, 27; Luc, x, 22) ; sa volonté : « Mon Père, je désire que, là où je suis, ceux que vous m'avez donnés y soient aussi avec moi » (Jean, xvii, 24; x, 18; v, 30) ; l'activité : « Mon Père ne cesse point d'agir et j'agis aussi » (Jean, v, 17, 36; xvii, 4); et en exposant en détail que le Fils est venu dans le monde et s'est incarné pour notre salut (Jean, i, 14 ; Hébr., ii, 14) ; qu'après son ascension dans le ciel il a envoyé d'en haut, de la part de son Père, un autre consolateur, le Saint-Esprit (Jean, xvii, 18 ; xx, 21; xv, 6 ; xvi, 7 ; Luc, xxiv, 49); que le Fils aime le Père et le monde (Jean, x, 11 ; xiv, 31; xv, 9) ; qu'il a donné une révélation aux hommes (Jean, i, 18 ; viii, 28 ; xvii, 6, 26) ; qu'il accorde ses faveurs à ceux qui les réclament (*Id.*, xiv, 13); pardonne les péchés (Marc, ii, 9-10), etc.

3° Enfin la personnalité du Saint-Esprit, soit en lui attribuant, comme au Père et au Fils, la connaissance : « Qui des hommes connaît ce qui est en l'homme sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu » (I Cor., ii, 11); la volonté : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous point imposer d'autres charges que celles-ci » (Act., xv, 28 ; ii, 4 ; I Cor., xii, 11); l'activité : « Les dons du Saint-Esprit, qui se font connaître au dehors, sont donnés à chacun pour l'utilité... C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît... » (I Cor., xii, 7, 11);

soit en nous marquant qu'il rend témoignage en faveur du Fils et le glorifie (Jean, xv, 26; xvi, 14), qu'il régénère les hommes (*Id.*, iii, 5-8; I Pierre, i, 2; Tite, iii, 5), leur enseigne toute vérité (Jean, xiv, 26; xvi, 13), annonce l'avenir (*Id.*, xvi, 13), institue les évêques (Act., xx, 28), etc.

Il faut ajouter ici que la réalité et la distinction des personnes en Dieu est aussi clairement suppòsée dans tous les passages de l'Écriture où il est fait mention de la divinité de chacune d'elles et de leurs attributs personnels. En effet, si le Père est Dieu, le Fils Dieu et le Saint-Esprit Dieu, et que chacun d'eux ait son attribut distinctif, qui manque aux deux autres, ils sont tous également des personnes et des personnes distinctes. Mais ces passages seront rapportés en leur lieu.

III. — Enfin il y a dans la Bible des passages qui témoignent surtout et presque exclusivement de l'unité et de l'indivisibilité de nature ou d'essence des personnes en Dieu. Voici les plus remarquables :

1° L'explication présentée par le Nouveau Testament de la vision du prophète Isaïe décrite dans le vi^e chapitre de son livre. Le Prophète raconte qu'il fut un jour honoré de la présence du Seigneur (Jéhova) des armées, qu'il le vit « assis sur un trône sublime et élevé dans toute sa gloire » (1-4), et qu'alors le Seigneur lui dit : « Allez, et dites à ce peuple : Écoutez ce que je vous dis et ne le comprenez pas; voyez ce que je vous fais voir et ne le discernez point; aveuglez le cœur de ce peuple... » (9, 10.) Il est évidemment question ici de Dieu le Père, qui, dans l'Ancien Testament est appelé Jéhova et Sabaoth; mais saint Jean l'Évangéliste, faisant allusion à ce passage, remarque que le Prophète « vit la gloire du Fils de Dieu, » et que « c'est de lui qu'il parlait » (Jean, xii, 40, 41); et saint Paul atteste que cet ordre à Isaïe : « Allez et dites... », fut donné par le Saint-Esprit (Act., xxviii, 25, 27.) Comment donc se pouvait-il qu'en voyant le Père le Prophète vît le Fils, et qu'en entendant le Père il entendît le Saint-Esprit? Il n'y a qu'une manière de le comprendre : c'est que ces trois, quoique distincts comme personnes, ne sont qu'un par essence ou nature (I Jean, v, 7); qu'ils ont tous une divinité indivi-

sible, une majesté et une gloire indivisibles, une action indivisible (1).

2° Les expressions du Nouveau Testament indiquant l'identité de puissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Voici, par exemple, comment saint Basile collationne les expressions de ce genre : « Allez à Damas, et là on vous dira... » (Act., XXII, 10.) « Car vous êtes un vase d'élection » (IX, 15), disait le Seigneur à Paul en le désignant pour prêcher l'Évangile au monde. Et Ananie, au moment où Paul entrait à Damas, lui dit : « Mon frère Saul, recouvrez la vue; le Dieu de nos pères vous a prédestiné; » et, de crainte que l'on ne pensât que cela était dit du Christ, il ajouta : « Pour connaître sa volonté et pour voir son juste, Jésus. » (Act., XXII, 13-14.) Et Paul lui-même, en annonçant sa vocation et son élection, dit : « Paul, serviteur de Jésus-Christ, Apôtre par la vocation; » puis, désignant quelque chose de plus que la vocation, il ajouta encore : « Choisi, mis à part (ἀφωρισμένος, *séparé*) pour annoncer l'Évangile de Dieu. » (Rom., I, 1.) Et qui l'avait mis à part? Le Saint-Esprit, comme nous le lisons au livre des actes des Apôtres. Il y est dit : « Pendant que les Apôtres rendaient leur culte au Seigneur et qu'ils jeûnaient, le Saint-Esprit leur dit : Séparez-moi Saul et Barnaba, pour l'œuvre à laquelle je les ai destinés. » (Act., XIII, 2.) Or, si Dieu le Père a choisi d'avance quelqu'un, et que le Fils l'ait appelé, c'est le Seigneur qui le désigne, et c'est l'Esprit qui le met à part suivant son mandat; comment donc admettre dans la Trinité diversité d'essence ou de nature lorsqu'il s'y trouve et qu'on y voit identité d'action (2)?

3° Ces paroles du Sauveur : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un. » (Jean, X, 30.) Qu'il soit ici question de l'unité du

---

(1) C'est l'explication donnée par saint Basile des trois passages concernant la vision d'Isaïe, et il conclut en disant : « Le Prophète introduit la personne du Père, en qui croyaient les Juifs; l'Evangéliste, la personne du Fils; Paul, celle du Saint-Esprit; mais tous appellent d'une même voix l'objet de la vision : seul Seigneur des armées. Il y a chez eux division quant à l'expression, mais unité indivisible pour la conception ou l'idée d'un seul Dieu. » (Liv. V, *Contre Eun.*, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 189.)

(2) Saint Basile, *Contre Eun.*, liv. V; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 185-187.

Fils de Dieu avec le Père, au point de vue de l'essence, et non à quelque autre, c'est ce qui ressort de l'ensemble du discours. Suivant le récit de l'Évangéliste, le Sauveur conversait avec les Juifs, qui lui demandaient : « Si vous êtes le Christ, dites-le-nous clairement. » D'abord il leur répondit directement : « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi ; mais, pour vous, vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis qui entendent ma voix. » Ensuite, s'adressant mentalement à ces brebis qui lui appartiennent, et voulant démontrer qu'il leur donnera la vie éternelle, et que personne ne les ravira de sa main, il ajoute : « Mon Père, qui me les a données, est plus grand que toutes choses » (comme le croyaient les Juifs eux-mêmes), « et personne ne peut les ravir de la main de mon Père. Or mon Père et moi nous ne sommes qu'un ; » *un* en puissance sans doute, en force, en divinité. Les Juifs eux-mêmes entendaient dans ce sens les paroles du Sauveur. « Ils prirent des pierres pour le lapider, » en disant : « Ce n'est point pour aucune bonne œuvre que nous vous lapidons, mais à cause de votre blasphème, et parce qu'étant homme vous vous faites Dieu. » Que fit alors le Sauveur? Non-seulement il ne chercha point à les détourner de cette idée et à leur expliquer ses paroles de quelque autre manière ; au contraire, il leur assura qu'il n'avait point blasphémé en disant : Je suis le Fils de Dieu. Enfin il en appela aux œuvres qu'il faisait au nom de son Père, et leur dit : « Croyez à mes œuvres ; je les fais afin que vous connaissiez et que vous croyiez que le Père est en moi et moi dans le Père. » (x, 31-28.) Les Juifs cherchèrent alors de nouveau à se saisir de lui, mais il s'échappa de leurs mains (1). Il y a encore, dans

(1) C'est dans le même sens que tous les Pères expliquent ce passage. Saint Basile, par exemple, s'exprime ainsi : « Il ajouta : *Moi et le Père nous sommes un*, prenant évidemment le mot *un* dans le sens d'égalité et d'identité en puissance. » (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 56.) Saint Grégoire le Théologien : « Lorsque tu lis : *Moi et le Père nous sommes un*, tu dois concentrer ta pensée sur leur unité d'essence. » (*Ibid.*, II, 192.) Jean Chrysostome : Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμὲν, κατὰ τὴν δύναμιν ἐνταῦθα λέγων· καὶ γὰρ περὶ ταύτης ἦν ὁ λόγος ἅπας αὐτῷ· εἰ δὲ ἡ δύναμις ἡ αὐτὴ, δῆλον ὅτι καὶ οὐσία. (*In Joann.*, hom. 61, p. 812, ed. Savil.) Saint Cyrille d'Alexandrie (*Thesaur.*, lib. XII) et Au-

le même Évangile, d'autres passages qui désignent également la consubstantialité du Fils avec le Père; ce sont: Jean v, 19; xiv, 9; xvi, 15; xvii, 10.

4° Les témoignages du Nouveau Testament portant, les uns que Dieu le Père, le Seigneur Dieu d'Israël, parla autrefois par les Prophètes (Hébr., i, 1; Luc, i, 68, 70), et les autres que « c'est par le mouvement du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé, » et que c'est le Saint-Esprit lui-même qui prédit « par la bouche de David et des autres prophètes. » (II Pierre, i, 21; Act., i, 16; xxviii, 25; Hébr., iii, 7; x, 15; Jér., xxxi, 333.) Comment expliquer cela sinon en admettant que le Père et le Saint-Esprit, distincts par leurs attributs personnels, sont indivisibles par leur nature; que le Père est dans l'Esprit et l'Esprit dans le Père; que, par conséquent, toutes les fois que le Père parla par la bouche de ses Prophètes, le Saint-Esprit parlait également, et que le Père parlait avec le Saint-Esprit (1)? C'est dans le même sens que le Saint-Esprit, qui dans l'Ancien Testament inspirait les Prophètes et dans le Nouveau les Apôtres, est aussi appelé l'Esprit de Dieu : « Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père qui parle en vous, » dit le Sauveur à ses disciples en les envoyant prêcher l'Évangile. (Matth., x, 20.)

5° Les paroles de l'Apôtre concernant le Saint-Esprit : « Pour nous, Dieu nous l'a révélé par son Esprit, parce que l'Esprit pénètre tout, et même la profondeur de Dieu. Car qui des hommes connaît ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu. » (I Cor., ii, 10-12.) Il est à remarquer ici qu'il est attribué au Saint-Esprit une connaissance parfaite de ce qui est en Dieu; or le Sauveur n'attribua ce trait qu'au Père et à lui-même, et le donna comme signe caractéristique de sa divinité

---

gustin (*Tract.* xlviii *in Joann.*). En même temps ils réfutent en détail cette erreur des Ariens, qu'il ne serait ici question que d'une union spirituelle de Jésus-Christ avec Dieu le Père, semblable à celle que peut avoir avec Lui la créature.

(1) Saint Bas., *Contre Eun.*, liv. v; *Œuvr. des saints Pères*, vii, 187-188 Ambros. *de Spiritu S.*, lib. ii, cap. 13.

et de son égalité avec le Père (Matth., xi, 27); il faut donc tirer de là la même conclusion par rapport au Saint-Esprit. Une autre remarque à faire, c'est que le Saint-Esprit s'appelle l'Esprit de Dieu; il n'est donc pas provenu du néant; il n'est pas une créature; il est de même nature que Dieu. Enfin le Saint-Esprit est représenté soutenant avec Dieu le même rapport que l'esprit de l'homme avec l'homme, c'est-à-dire qu'il est représenté résidant en Dieu et faisant un avec Lui, de même que notre esprit réside en nous et ne fait avec notre corps qu'un seul et même homme (1).

Disons, en général, pour terminer, que la doctrine de la sainte Trinité forme l'objet capital de tout le Nouveau Testament. Que nous prêche-t-il en effet? Dans les Évangiles, c'est surtout le Père, qui « a tellement aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean, iii, 16), et le Fils, qui, s'étant incarné, consomma la grande œuvre de notre Rédemption. Dans les Actes et les Épîtres des Apôtres, c'est principalement le Saint-Esprit, que le Sauveur envoya à sa place aux Apôtres, et qui depuis lors entreprit la grande œuvre de notre régénération et de notre sanctification.

§ 28. *Confirmation de la même vérité par la tradition sacrée.*

Malgré le nombre et la lucidité des passages de l'Écriture, du Nouveau Testament surtout, enseignant la trinité des personnes en un Dieu unique, nous avons encore à interroger la

(1) Athanase le Grand : « Ne croyez pas que ce qui est de Dieu soit créature, afin de ne pas appeler créature Dieu lui-même, de qui procède le Saint-Esprit..... » Et plus loin : « N'est-ce pas le comble de l'impiété que de prendre pour une créature le Saint-Esprit, *qui procède de Dieu et sonde les profondeurs de la Divinité?* Autrement il faudra dire que même l'esprit de l'homme se trouve hors de l'homme (ἔξωθεν αὐτοῦ), et que le Verbe qui réside en Dieu est également une créature. « (*Epist.* i *ad Serapion.*, n. 22; Ambr. *De Spiritu S.*, lib. ii, cap. 2, n. 124-129.) Clément d'Alexandrie, *Sur la Trinité*, chap. 23 : « Il résulte clairement des paroles de l'Apôtre (I Cor., ii, 10-11) que le Saint-Esprit n'est pas une essence étrangère et distincte, mais qu'il a en lui l'essence divine...; de plus, comme *nul ne connaît le Père que le*

tradition sacrée, qui s'est conservée dans l'Église depuis sa fondation. C'est un travail indispensable, parce que tous ces passages de l'Écriture ont été de tout temps et sont encore aujourd'hui l'objet de différentes interprétations et de controverses qui ne peuvent être définitivement résolues, pour le fidèle du moins, que par la tradition apostolique et l'ancienne Église (1). Il est indispensable aussi, cet examen, pour défendre l'Église même contre une injuste accusation des incrédules, qui prétendent que cette doctrine des trois hypostases en Dieu ne fut enseignée qu'à dater du quatrième siècle ou du premier concile œcuménique, et que, avant cette époque, elle était ou tout à fait inconnue, ou tout autrement enseignée (2). Il nous suffira donc de suivre le fil de la tradition jusqu'au quatrième siècle ou jusqu'au premier concile œcuménique, et de montrer si, dans les trois premiers siècles, l'Église chrétienne enseigna le dogme de la sainte Trinité, et de quelle manière elle le fit.

Pour jeter plus de jour sur le sujet, nous exposerons : 1° quel fut alors, sur la sainte Trinité, l'enseignement de toute l'Église fidèle à la tradition des Apôtres ; 2° quelle fut la doctrine ou la foi de ses pasteurs pris individuellement et de ses troupeaux ; 3° enfin quel est à cet égard le témoignage des ennemis mêmes de l'Église.

I. Jusqu'au concile de Nicée toute l'Église chrétienne enseigna la sainte Trinité, précisément de la même manière qu'elle l'a fait depuis cette époque et qu'elle le fait encore de nos jours. Nous en avons pour preuve irréfragable : 1° les formules générales de la foi, ou les Symboles employés alors dans les différentes Églises et faits par les Apôtres eux-mêmes suivant la tradition. Ainsi, par exemple : *a*. Le Symbole connu sous le nom d'*apostolique*, en usage surtout dans l'Église romaine et

---

Fils, que *nul ne connaît le Fils que le Père*, de même, selon les paroles de l'Apôtre, *nul ne connaît Dieu que le Saint-Esprit*, paroles qui nous révèlent la consubstantialité... Il dit : l'*Esprit qui provient de Dieu*, nous enseignant par là que l'Esprit procède du Père, et qu'il est consubstantiel avec Lui, ou de même nature que Lui.» (*Lect. chr.*, 1847, III, 43-45.)

(1) V. Intr. à la Théol. orth., A. M., §§ 127, 132, 134-137.

(2) C'est en général l'opinion des rationalistes.

dans l'Occident en général, est conçu en ces termes : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant... Je crois aussi en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur... Je crois en même temps au Saint-Esprit... » *b*. Le Symbole exposé dans les constitutions apostoliques et employé surtout en Orient dans le sacrement du Baptême : « Je crois et suis baptisé dans la foi au seul Eternel, seul vrai Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ... et au Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique, le premier-né d'entre toutes les créatures, engendré et non créé avant les siècles, par le bon vouloir (εὐδοκίᾳ) du Père... et au Saint-Esprit, c'est-à-dire au Consolateur, qui, depuis le commencement du monde, agit dans tous les saints, et qui fut ensuite envoyé aussi aux Apôtres par le Père, selon la promesse de Jésus-Christ notre Sauveur (1). *c*. » Le Symbole de l'Église de Jérusalem : « Je crois en un seul Dieu, Père tout-puissant... et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, engendré du Père avant les siècles, vrai Dieu, car tout fut par Lui... et en un seul Saint-Esprit, consolateur, qui parla dans les Prophètes (2). » *d*. Le Symbole de l'Église de Césarée : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant... et en un seul Seigneur Jésus-Christ, parole de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier-né de toute créature, engendré du Père avant tous les siècles... Nous croyons aussi en un seul Saint-Esprit, en confessant l'existence (εἶναι) et la réalité personnelle (ὑπάρχειν) de chacun d'eux : celle du Père, vrai Dieu ; celle du

(1) *Constit. apostol.*, lib. VII, cap. 41. Bien que les Pères du sixième concile œcuménique (déc. 2) aient remarqué, par rapport à ces *Constitutions*, que certains hétérodoxes y ont glissé, au détriment de l'Église, du faux et du profane, cependant, comme le Symbole cité est entièrement d'accord avec les autres confessions de foi de l'Église primitive et ne renferme aucune proposition hérétique, il est justement compté par les érudits pour l'un des plus anciens et des plus respectables modèles de la foi orthodoxe. D'ailleurs ce Symbole se rapprochant, par son exposition, des Symboles des Églises de l'Orient plutot que de ceux des Églises de l'Occident, on en conclut qu'il fut principalement en usage dans les premières. (Bingham, *Orig. Eccl.*, vol. IV, p. 92, 95, Hal., 1755 ; Krabbe, *Ueber den Ursprung und den Inhalt der apostol. Constit...* S. 204, Hamb., 1829 ; Hahn., *Bibliothek der Symbole und Glausbensreg. der apostolisch-cath. Kirche.*, S. 40-41, Breslau, 1842.)

(2) Ce Symbole nous est parvenu dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, auxquelles il sert de base.

Fils, vrai Fils, et celle du Saint-Esprit, vrai Saint-Esprit, selon ces paroles du Seigneur à ses disciples en les envoyant prêcher l'Évangile : « Allez, instruisez toutes les nations ; baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (1). »

2° Les témoignages de saint Irénée et de Tertullien, qui vivaient à cette époque, et qui, par le ministère dont ils étaient revêtus, pouvaient et devaient parfaitement connaître la véritable croyance de l'Église œcuménique. Après avoir passé les jours de sa jeunesse en Orient sous la direction suivie de saint Polycarpe, contemporain des Apôtres, puis visité près de la moitié du monde chrétien de son temps, enfin desservi l'Église du Christ en qualité d'évêque de Lyon, Irénée s'exprime ainsi : « Bien que l'Église soit répandue par toute la terre, elle a reçu *des Apôtres et de leurs disciples la foi* en un seul Dieu, Père tout-puissant... et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'incarna pour nous sauver... et au Saint-Esprit, qui annonça d'avance par les Prophètes l'économie du salut... Après avoir reçu cette prédication et cette croyance, l'Église, comme nous l'avons dit, bien que répandue par le monde entier, la garde avec le plus grand soin, comme si elle logeait sous un même toit ; elle croit partout de la même manière, comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur ; et ce qu'elle croit en tous lieux d'un unanime accord, elle le prêche, l'enseigne et le transmet partout, comme si elle n'avait qu'une seule et même bouche. Quoique dans le monde il y ait une infinité d'idiomes, cependant la force de la tradition est partout la même... Vous trouvez la même croyance et la même prédication dans les Églises fondées en Germanie, en Ibérie, chez les Celtes ; dans les Églises d'Orient, de l'Égypte, de la Libye, et du centre même du monde (c'est-à-dire, selon les idées des chrétiens de ce temps,

---

(1) Ce Symbole fut lu au concile de Nicée par Eusèbe, évêque de Césarée, comme une règle de foi provenant de nos pères : Χαθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπω καὶ ἐν τῇ πρώτῃ κατηγήσει..., οὕτω καὶ νῦν πιστεύοντες τὴν ἡμετέραν πίστιν προσαναφέρομεν. Ἔστι δὲ αὐτὴ : πιστεύομεν... Socrat. *H. E.*, lib. I, cap. 8 ; Theodoret. *H. E*, lib. I, cap. 12 ; et Athanas. *Epist. de decret. synodi Nicen. in Opp.*, t. I, p. 1, p. 238 ; éd. Montfaucon.

dans celle de Jérusalem et les autres Églises de la Palestine). De même que le soleil, cet ouvrage de Dieu, est partout le même dans l'univers entier, ainsi une seule et même prédication de la vérité brille partout, illuminant tous les hommes désireux de parvenir à la connaissance de la vérité. Et parmi les chefs de l'Église il n'y en a pas un seul, qu'il soit puissant par la parole ou inhabile dans cet art, qui dise le contraire de ce que j'avance ou affaiblisse la voix de la tradition (1). » Tertullien, défendant la doctrine de l'Église sur la sainte Trinité contre Praxéas, qui confondait en Dieu les hypostases et disait que Dieu n'est qu'un, s'exprime comme suit : « Nous aussi nous avons toujours cru et nous croyons aujourd'hui en un seul Dieu, avec cette dispensation (*dispensatione*) toutefois, désignée sous le nom d'*économie*, que dans le Père unique est aussi le Fils, son Verbe... Nous croyons que ce Fils a été envoyé par le Père dans la Vierge ; qu'il est né d'elle, homme et Dieu, fils de l'homme et Fils de Dieu, et surnommé Jésus-Christ... Nous croyons que, selon la promesse, il a envoyé de la part du Père le Saint-Esprit, le consolateur, le consécrateur de la foi de ceux qui croient au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ce principe s'est répandu partout, dès l'origine de l'Évangile, bien avant tous les hérétiques, et à plus forte raison bien avant ce Praxéas, né d'hier (2). »

3° Certaines cérémonies et coutumes de l'Église des premiers siècles ; nous voulons dire la cérémonie du baptême, qu'elle a constamment pratiquée, selon le commandement du Sauveur, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (3), et, d'après la tradition apostolique, par une triple immersion, pour rendre ainsi un plus éclatant témoignage et de sa foi et de celle de l'adepte aux trois hypostases également vénérables du seul vrai Dieu (4). Nous avons également en vue la petite doxolo-

(1) Iren. *Contra Hæres.*, lib. 1, cap. 10, § 1.
(2) Tertull. *Adv. Prax.*, cap. 2.
(3) Voir plus haut, p. 219, note 1.
(4) Tertull. *Adv. Prax.*, cap. 27 : « Novissime mandans (Christus) ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Nam nec semel, sed ter, « ad singula nomina, in singulas personas tingimur. » Conf. *De Coron.*

gie usitée primitivement sous deux formes différentes : « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit » (1), et quelquefois : « Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit (2) ; » ou : « Qu'à Lui (au Christ), avec le Père et le Saint-Esprit, soient l'honneur et la gloire aux siècles des siècles, etc. (3). » Au dire de saint Basile, cette doxologie fut en usage dans les Églises du moment même où l'Évangile commença à être annoncé ; et, dans ses diverses formes, elle marque la distinction des personnes en Dieu et leur indivisibilité de gloire, d'honneur et de nature (4). Nous voulons dire enfin l'action de grâce au flambeau, ou chant du soir, ancien cantique légué à l'Église par les Pères, selon le même saint Basile qui en cite les paroles suivantes : « Nous louons le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit de Dieu, » pour montrer la foi des anciens chrétiens en la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils (5).

4° Les condamnations prononcées par la première Église contre ceux qui se permettaient d'altérer de manière ou d'autre le dogme de la sainte Trinité. On sait que, aussitôt que ces gens-là commencèrent à répandre leurs erreurs, la voix de tous les

---

milit., cap. 3, où Tertullien fonde clairement cette coutume sur la tradition sacrée ; de même, Basil. *De Spir. S.*, cap. 27 (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 333-336) ; Hieronym. *Contra Lucifer.*, cap. 4.

(1) Pour plus de détail sur ces formes de doxologies, voir Basile le Grand, *Sur le Saint-Esprit*, chap. 25, 27, 29 ; saint Jean Damascène, *Epist. de Hymno trysagio*, n. 6 ; Euth. Zigab. *Panopl.*, p. 2, tit. XII, cap. 29, et Bingham, *Origin. eccles.*, vol. V, lib. XIII, cap. 2.

(2) *Constit. apostol.*, VIII, cap 12 : Ὅτι Σοὶ πᾶσα δόξα, σέβας καὶ εὐχαριστία, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(3) Epist. Eccl. Smyrn. *De Martyr. S. Polycarpi*, n. 24 : Ὧ (Χριστῷ) δόξα σὺν Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (*Lect. chr.*, 1021, I, 141) ; *Martyr. S. Ignatii* n. 7. (*Ibid.*, 1822, VIII, 356.)

(4) Saint Bas. *Sur le Saint-Esprit*, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 323, 330, 337, 349.

(5) *Ibid.*, p. 345-346. « Il a paru bon à nos pères de ne pas recevoir en silence le bienfait de la lumière du soir, mais de rendre grâce immédiatement après son apparition. Nous ne pouvons indiquer l'auteur de ces paroles de l'action de grâce au flambeau ; au reste le peuple chante l'hymne antique, sans que jamais personne ait accusé d'impiété ceux qui disent : Nous glorifions *le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit de Dieu.* » (Les derniers mots de ce cantique du soir, commençant ainsi : *Paisible lumière*, sont : *Nous chantons le Père, le Fils et le Saint-Esprit de Dieu.*)

fidèles, des pasteurs surtout, s'éleva contre eux comme contre des novateurs et des hérétiques (1), et que l'Église les sépara immédiatement de la société des orthodoxes. Ainsi en usa-t-elle à l'égard de Praxéas, de Noët, de Sabellius et de Paul de Samosate, qui osaient nier la trinité des personnes en Dieu, et, avant cette époque, à l'égard des Ebionites et des Corinthiens, qui rejetaient la divinité du Fils et sa consubstantialité avec le Père (2). Ne résulte-t-il pas directement de tout cela que la doctrine de la sainte Trinité était claire dans l'ancienne Église et profondément enracinée chez tous les chrétiens? S'il en eût été autrement, toute altération de cette doctrine, loin d'avoir jamais été considérée comme une innovation ou une hérésie, eût été justement comptée pour une chose indifférente.

II. — Les membres de la première Église, pasteurs et troupeaux, devaient naturellement avoir foi à la très-sainte Trinité, instruits comme ils l'étaient par l'Église elle-même. Aussi ce qui nous est resté de leurs témoignages et de leurs professions de foi particulières, pris collectivement, peut-il servir de confirmation à ce que nous avons dit de la croyance de l'Église à cette époque. Nous trouvons des témoignages de ce genre en partie dans les écrits des anciens Pères et Docteurs de l'Église, en partie dans les actes des premiers martyrs.

1° Les saints Pères et les Docteurs des trois premiers siècles ont unanimement professé dans leurs écrits, plus ou moins clairement, le dogme de la trinité des personnes en Dieu dans l'unité de l'essence. Ainsi, parmi les Pères du premier siècle ou contemporains des Apôtres, saint Clément de Rome dit : « N'avons-nous pas un seul Dieu, et un seul Christ, et un seul Esprit de grâce répandu sur nous?... » Et ailleurs : « Vivant est Dieu, avec le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit (3). » —

(1) Tertullien, par exemple, en opposant la doctrine de l'Église aux fausses idées des hérétiques, et surtout de Praxéas, disait : « Hanc (scil. Eccles.) re- « gulam ab initio Evangelii decurrisse, etiam ante priores quosque hæreticos, « nedum ante Praxeam hesternum, probabit tam ipsa *posteritas* omnium hæ- « reticorum quam ipsa *novellitas* Praxeæ hesterni... » (*Adv. Prax.*, cap. 2.)

(2) Euseb. *H. E.*, lib. III, cap. 27, 28 ; Theodoret. *H. E.*, lib. I, cap. 3 ; Hieronym. *Prolegom. in Matth.*

(3) Clem. de Rome, Ep. aux Cor. I, n. 46 (*Lect. chr.*, 1824, XIV, p. 284), et

Hermas s'exprime ainsi : « Ceux qui avaient cru en Dieu par le Fils furent revêtus du Saint-Esprit (1). » — Saint Ignace *l'Inspiré* disait aux Magnésiens : « Tâchez de vous affermir dans les dogmes du Seigneur et des Apôtres, afin que tout ce que vous faites tourne à l'avantage de votre corps et de votre âme, de votre foi et de votre amour pour le Fils, le Père et le Saint-Esprit... Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ, selon la chair, fut soumis à son Père, comme les Apôtres le furent à Christ, et au Père, et à l'Esprit... (2). »

Parmi les Pères et Docteurs du deuxième siècle, saint Justin, martyr, en décrivant de quelle manière, après avoir instruit les nouveaux convertis, on leur administrait le sacrement du Baptême, dit : « Ensuite nous les menons près de l'eau, et les régénérons, comme nous avons été nous-mêmes régénérés, c'est-à-dire que nous les immergeons alors dans l'eau, au nom du Père de toutes choses et Seigneur Dieu, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit. » Plus loin, en représentant comment s'accomplit le sacrement de l'Eucharistie, il fait cette observation : « Et l'officiant, après avoir pris le pain et le calice consacrés, entonne une invocation à la louange et à la gloire du Père de toutes choses, au nom du Fils et du Saint-Esprit. » Puis, quelques lignes plus bas : « Pour tous les bienfaits que nous avons reçus, nous rendons grâces au Créateur de toutes choses par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint (3). » Cette doctrine est exprimée avec plus de clarté encore par Irénée, dont nous avons déjà cité le témoignage sur la foi de toute l'Église à la sainte Trinité, et par conséquent aussi sur la sienne propre ; par Théophile d'Antioche, qui dit : « Les trois jours qui ont précédé la création des luminaires célestes sont les images de la Trinité, du Père, et de son Verbe, et de sa Sagesse (4) ; » par Athénagore, qui, défendant les chrétiens de l'in-

saint Bas., Sur le Saint-Esprit, ch. 29, n. 72. (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 344.)

(1) Herm. *Pastor.*, lib. III, Simil. IX, cap. 12 et 13, in t. I *Biblioth. Patr. minor.* Gallandi.

(2) *Epist. ad Magn.*, cap. 13 ; *Lect. chr.*, 1830, XXXVIII, p. 3, etc.

(3) *Apolog.*, I, n. 61, 65, 67 ; *Lect. chr.*, 1825, XVII, 92, 98, 100 ; comp. 27 à 28.

(4) *Ad. Autol.*, II, n. 15 : Αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι

juste accusation d'athéisme, demande : « Qui ne sera pas surpris d'entendre traiter d'athées des gens qui nomment le Père Dieu, le Fils Dieu et le Saint-Esprit Dieu, confessant leur force dans l'unité et leur distinction dans l'ordre ?... » Puis il ajoute que « le principal souci des chrétiens, ce doit être de connaître Dieu et son Verbe, de savoir en quoi consiste l'unité du Fils avec le Père et la communication du Père avec le Fils ; de savoir ce que c'est que le Saint-Esprit, ce qui fait l'unité de l'Esprit, du Fils et du Père, et leur diversité dans l'unité (1). »

Parmi les Docteurs de la fin du deuxième siècle et du commencement du troisième, Clément d'Alexandrie écrit : « Unique est le Père de toutes choses, unique est son Verbe ou sa Parole, unique est le Saint-Esprit omniscient ; » et il conclut ainsi : « Louons et remercions le Père et le Fils unique... avec le Saint-Esprit, en tout unique, et bon, et parfait, et sage, et juste, à qui la gloire appartient dès maintenant et aux siècles des siècles. Amen (2). » Tertullien, en réfutant l'hérétique Praxéas, dit : « Il pense qu'on ne saurait croire au seul vrai Dieu qu'en le nommant tout à la fois et Père, et Fils, et Saint-Esprit ; comme si Dieu ne restait pas également un en tout, lorsque tout ce qui provient de Lui est un par essence, et qu'on respecte le mystère de l'économie qui prêche son unité en distinguant en lui trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; — trois, non par l'état (*non statu*), mais par le degré (*sed gradu*) ; non par l'essence, mais par la forme ; non par la puissance, mais par l'aspect d'une puissance ou force unique ; car il est *un* le Dieu dans lequel se distinguent ces degrés, ces formes et ces aspects, sous le nom de Père, et de Fils, et de Saint-Esprit. (Chap. II.) Ils envisagent le nombre et l'ordre de la Trinité comme une division de l'unité, au lieu que l'unité, tirant de

---

εἰσὶ τῆς Τριάδος τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ. Théophile appelle aussi *sagesse* le Saint-Esprit ; c'est dans ce sens que saint Irénée lui-même a souvent employé ce mot.

(1) *Legat. pro Christ.*, n. 10 et 12. Conf. n. 24 : Ὡς γὰρ Θεὸν φάμεν καὶ Υἱὸν τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν, τὸ Πνεῦμα.

(2) *Pædagog.*, lib. III, cap. 6 et 12.

son sein la Trinité, n'en est point endommagée, mais se conserve dans toute son intégrité. Ils crient que nous prêchons deux, trois Divinités, et ils se vantent de n'en adorer qu'une seule; comme si l'unité elle-même imprudemment restreinte n'enfantait pas l'hérésie, et que la Trinité raisonnablement comprise ne constituât pas la vérité. (Chap. III.) Jamais nous n'avons affirmé qu'il y ait deux dieux, deux seigneurs; non certes pas que nous niions que le Père soit Dieu, et que le Fils soit Dieu, et que le Saint-Esprit soit Dieu, et que chacun des trois soit Dieu, mais uniquement pour ne point prêcher le dualisme. (Chap. XIII.) La Trinité d'un Dieu unique, c'est le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit. » (Chap. XXI.)

Parmi les écrivains du troisième siècle, Origène : « On nous a appris à reconnaître les trois hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit (1). » — « Tout ce qui est dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il faut se le représenter comme antérieur à tous les siècles et de toute éternité; car telle est la Trinité unique, surpassant tout ce qui se peut concevoir, non-seulement de temporel, mais même d'éternel (2). » Saint Méthodius de Patare : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'un seul et même empire, comme ils n'ont qu'une seule et même nature ou essence (οὐσία), et un seul et même règne (κυριότης). C'est pourquoi nous n'avons qu'une même adoration pour le seul vrai Dieu, en trois hypostases, incréé, sans commencement et sans fin, éternel (3). » Saint Cyprien : « Que si, baptisé par des hérétiques, il peut devenir le temple de Dieu, demanderai-je :

(1) Ἡμεῖς δὲ τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. In Joann., t. II, n. 6.

(2) *De Princip.*, IV, n. 28. Et encore : « Si tu reconnais un seul Dieu et qu'en même temps tu ne crois pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu, comment une telle croyance ne paraîtrait-elle pas aux incrédules difficile, incompréhensible, inexplicable ? » (*In Exod.* hom. V, n. 3.) « Cette différence des trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, nous représente l'eau de trois rivières qui couleraient séparément, mais proviendraient d'une même source. » (*In Numer.* hom. XII, n. 1.) Ἡ ἁγία Τριὰς, ἥτις ἄρχεται τῶν κτισμάτων. (*In Ps.* XVII, 16.) Τῆς δὲ Σιὼν μοχλοὶ, τὰ οὐράνια δόγματα, καὶ ἡ ὀρθὴ πίστις τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος. (*In Ps.* XLVII, 13.)

(3) Method. *In Ramos. Palm.*, n. 5.

duquel?...du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit? quand les trois ne font qu'un (1)? » Saint Hippolyte : « Noët doit, nécessairement et en dépit de lui-même, confesser Dieu, le Père tout-puissant, et Jésus-Christ, Fils de Dieu, Dieu incarné, et le Saint-Esprit... il doit confesser que ces trois sont véritablement trois... Pour nous, nous ne pouvons reconnaître un seul Dieu qu'en croyant vraiment au Père, au Fils et au Saint-Esprit (2). » Denys d'Alexandrie: « Si l'on prétend que les hypostases, dès qu'il y en a trois, sont réellement distinctes, alors elles sont effectivement au nombre de trois, n'en déplaise aux hérétiques; autrement qu'ils suppriment tout à fait l'idée de la sainte Trinité (3). »

Pour clore tous ces témoignages des écrits des plus anciens Docteurs de la foi à la sainte Trinité, nous rapporterons la mention générale qu'en fait saint Augustin, qui vécut à une époque beaucoup plus rapprochée d'eux que la nôtre, et qui, par conséquent, fut plus en mesure que nous de connaître leur croyance. Il dit proprement : « Tout ce que j'ai pu lire des interprètes orthodoxes des saints mystères de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui ont écrit avant moi sur la Trinité, qui est Dieu, tendait à enseigner, avec l'Écriture, que le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, à raison de leur essence (*substantiæ*) une et indivisible, forment l'unité divine, et par cela même ne font pas trois dieux, mais un seul Dieu (4). »

2° Dans les actes des anciens martyrs on rencontre des confessions de la sainte Trinité non moins claires que chez les Docteurs de l'Église, et d'autant plus importantes qu'elles sortirent, pour la plupart, de la bouche de gens simples, illettrés, et telles par conséquent qu'elles leur avaient été enseignées par l'Église, sans aucun mélange de leurs idées et de leurs raisonnements individuels. Nous citerons pour exemple les paroles que prononça le saint martyr Polycarpe au moment de mon-

---

(1) Cyprian. *Ad Jubajan.* epist. LXXIII. Comp. plus haut, p. 225, note 4.
(2) Hippol. *Contra Noet.*, n. 8 et 12.
(3) Voy. saint Basile, Sur le Saint-Esprit, chap. XXIX. *Œuvr. des saints Pères*, VII, 344.
(4) *De Trinit.*, lib. I, cap. 4, n. 7.

ter sur le bûcher : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton Fils bien-aimé et béni... pour ce qui m'arrive, comme pour toute chose, je te loue, je te bénis, je te glorifie, avec l'éternel et céleste Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé, auquel, comme à Toi et au Saint-Esprit, appartient la gloire, et maintenant et aux siècles des siècles (1). » Nous citerons aussi la confession de saint Épipodius, qui souffrit le martyre à Lyon en 178 : « Je crois que Christ est Dieu, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, et je donne avec joie ma vie pour Celui qui est tout à la fois mon Créateur et mon Rédempteur (2) » ; et celle de saint Vincent, qui mourut martyr en 304 : « Je crois au Seigneur Jésus, Fils unique de l'unique Père suprême, et je le reconnais pour seul vrai Dieu, avec le Père et le Saint-Esprit (3). » Citons enfin les paroles de deux autres martyrs, qui souffrirent cette même année. « Je révère, » dit saint Euplas, « le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit; je révère la sainte Trinité, sans laquelle il n'y a pas de Dieu. » — « Seigneur Jésus-Christ ! » s'écrie saint Aphrée, « c'est à Toi que j'offre mon sacrifice, à Toi qui, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, vis et règnes en vrai Dieu aux siècles des siècles (4). » Et rappelons-nous qu'en prononçant ces professions de leur foi à la sainte Trinité ces saints martyrs la scellèrent de leur sang : tant cette croyance était enracinée en leur cœur, et tant ils la prisaient dans l'œuvre du salut !

III. — Nous pouvons citer aussi comme preuves de la foi de l'Église primitive à la sainte Trinité les témoignages de ses ennemis eux-mêmes, tant intérieurs qu'extérieurs.

Les ennemis intérieurs de l'Église, c'est-à-dire les hérétiques, rendent témoignage à cette croyance de deux manières

---

(1) *Epist. Smyrn. Eccles. de martyr. S. Polycarpi*, apud. Euseb. *H. E.*, lib. IV, cap. 16; *Lect. chr.*, 1821, I, 135-136; id. 1848, IV, 215.

(2) *Passio SS. Epipodii et Alexandri*, apud Ruinart.; *Acta primorum Martyr. sincera*, p. 76, ed. Amstel., 1715.

(3) *Ibid.*, *Pass. S. Vincentii Levitæ*, p. 369. C'est le 11 novembre que l'Église orthodoxe fête le saint martyr Vincent.

(4) *Ibid.*, p. 404, 408 et 456. C'est le 11 août que l'Église orthodoxe fête saint Euple le martyr. Voir des confessions semblables des martyrs sainte Juliette (*ibid.*, p. 480), et saint Martial (p. 536).

différentes : les uns, par exemple Praxéas et ses adhérents (1), en ce que, faute de comprendre la doctrine de l'Église sur la trinité des personnes en Dieu dans l'unité de l'essence, ils reprochaient aux orthodoxes d'adorer trois dieux ; les autres, tels que les Nazaréens, qui parurent déjà du temps des Apôtres (2), et les Novatiens, du troisième siècle seulement (3), en ce qu'ils ont reconnu et professé ouvertement cette doctrine, sans avoir jamais encouru pour cela le moindre blâme de la part de l'Église. Nous demandons ici : d'où fût venue aux hérétiques l'idée d'accuser les orthodoxes de trithéisme si ceux-ci n'avaient pas réellement professé la trinité des personnes en Dieu? et, d'un autre côté, pourquoi cette même Église, qui condamnait d'ordinaire chez les hérétiques toute espèce d'innovation en matière de foi, n'eût-elle fait grâce qu'au petit nombre de ceux qui professaient la doctrine dont nous parlons, si cette doctrine n'eût pas été réellement la sienne et qu'elle n'eût cru qu'en un seul Dieu?

L'Église, dans son principe, avait coutume de cacher ses mystères à ses ennemis du dehors, c'est-à-dire aux Juifs et aux païens ; il n'est donc pas étonnant qu'en général ces derniers aient peu connu le mystère de la sainte Trinité et n'en aient jamais fait aux chrétiens un sujet de reproche. Au reste, quelques-uns d'entre eux vinrent à en entendre parler et se hâtèrent de s'en faire une arme contre la sainte foi. Ainsi le philosophe Celse, réfutant Origène au nom de la Judée, remarque quelque part que les chrétiens accusent ordinairement les païens de polythéisme, tandis qu'eux-mêmes ils reconnaissent plu-

---

(1) Vid. apud Tertull., *Adv. Prax.*, cap. 3.

(2) Vid. apud Coteler., *Patr. apostol.*, t. I; Clementin. *Homil.* III, cap. 72. Conf. Beveregii *De trina immersione*; Le Quien, *De Christ. Nazarenis dissert.*; Damascen., VII, n. 12 - 16, et Maran, *De Divinit. Christi*, lib. II, cap. 7.

(3) Cyprian. *Epist. ad Magnum*, LXIX, al. LXXVI : « Quodsi aliquis illud « opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica Eccle- « sia teneat, eodemque Symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse *Deum* « *Patrem*, eundem *Filium Christum*, eundem *Spiritum Sanctum*... et cæt. » Conf. *Biblioth. vet. Patr.*, Galland, t. III, prolegom. cap. 4; *De Novatiano, presbyt. Romano.*

sieurs personnes en Dieu (1). Lucien, écrivain du paganisme, cherchant à tourner en dérision la doctrine chrétienne, met en scène, dans son dialogue intitulé *Philopatride*, un chrétien nommé Triphon, instruisant un païen du nom de Krytès; et à ce dernier, qui lui demande par qui ou par quoi il doit jurer, il répond : « Jure par le Père qui règne dans les cieux, qui est grand, immortel; par le Fils du Père, par l'Esprit procédant du Père, unique formé de trois, triple ne faisant qu'un seul. Voilà ceux que tu dois reconnaître, confesser à la place de Jupiter et révérer comme Dieu (2). »

En terminant ici cette série de témoignages qui combattent victorieusement l'idée absurde que c'est seulement depuis le quatrième siècle que l'Église a commencé à enseigner la doctrine de la sainte Trinité, et qu'avant cette époque sa foi était différente, nous croyons devoir, pour écarter toute espèce d'incertitude à cet égard, ajouter à ce que nous avons dit jusqu'ici les réflexions suivantes.

1re *Réflexion*. Il faut distinguer la foi de toute l'Église des premiers siècles, à l'endroit du mystère de la sainte Trinité, de celle de tel ou tel de ses membres. Il est incontestable que l'Église entière enseigna, pendant les trois premiers siècles, ce sublime mystère de la même manière qu'elle a fait depuis le quatrième siècle jusqu'à nos jours; ce que confirment jusqu'à l'évidence les témoignages que nous venons de rapporter.. Uniquement basée, dans son enseignement, sur la parole de Dieu, écrite et non écrite, et guidée constamment dans la voie de la vérité par le Saint-Esprit, l'Église était alors déjà infaillible, comme elle l'est jusqu'à présent; mais ses membres, pris individuellement, troupeaux et même pasteurs, en embrassant sa doctrine, puis en cherchant à se l'expliquer ou à l'expliquer aux autres, pouvaient se tromper, comme ils le peuvent encore aujourd'hui; car, en pareil cas, à la doctrine révélée qu'enseigne l'Église il devait nécessairement se mêler aussi des

---

(1) Origen. *Contra Celsum*, lib. II.

(2) Luciani *Opp.*, vol. IX; Philopatr., n. 12, p. 232, ed. Lehmann. Lips., 1831.

idées personnelles, et chacun ne pouvait exposer ses idées sur le dogme que de la manière dont il le comprenait. Si donc il se trouve dans les écrits de l'un ou même de plusieurs des anciens Docteurs de l'Église des inexactitudes sur la doctrine de la très-sainte Trinité, on ne doit pas en faire un reproche à l'Église elle-même.

2° *Réflexion.* En suivant le développement du dogme de la sainte Trinité, même dans les écrits de tel ou tel des Docteurs de l'époque, nous devons faire une distinction rigoureuse entre l'essence du dogme, ou la pensée qu'il renferme, et la forme de l'expression et du développement de cette pensée. L'essence du dogme, savoir : la doctrine d'un seul Dieu en trois personnes, fut professée par les pasteurs de l'ancienne Église, comme par l'Église entière et par les pasteurs des siècles suivants, ainsi que le prouvent les témoignages que nous avons cités. Quant à la forme de l'expression et du développement de l'idée même, il est vrai qu'elle n'eut pas toujours, chez les pasteurs des trois premiers siècles, le même degré de clarté, de précision et d'exactitude qu'elle présente dans les écrivains postérieurs.

3° *Réflexion.* Il serait injuste néanmoins de mettre ces imperfections sur le compte des pasteurs, même de l'Église primitive. Le défaut de clarté et d'exactitude que présente parfois leur développement du dogme de la sainte Trinité tenait autant à la hauteur du mystère qu'ils étaient appelés les premiers à développer, surtout à l'occasion de diverses attaques du côté des hérétiques et des païens, qu'à la pauvreté du langage humain et à la difficulté de trouver, pour rendre ce mystère, des termes convenables que ces mêmes pasteurs avaient aussi les premiers à rechercher et à mettre en usage (1); au lieu

(1) « *Loquendi causa* (remarque saint Augustin) de *ineffabilibus*, ut fari « aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est a « nostris Græcis — una essentia, tres substantiæ (ὑπόστασεις), a Latinis autem « — una essentia vel substantia, tres personæ... Et dum intelligatur saltem in « ænigmate quod dicitur, placuit ita dici ut diceretur aliquid, cum quæreretur quid tria sint, quæ tria esse fides vera pronunciat... » (*De Trinit.*, lib. VII, cap. 4, n. 7.) « Quid igitur restat nisi ut fateamur loquendi necessitate parta hæc vocabula, cum *opus esset copiosa disputatione adversum* « *insidias vel errores hæreticorum?* Cum enim conaretur *humana inopia* lo-

que les écrivains du quatrième, du cinquième siècle et des suivants, profitèrent naturellement, sur le même sujet, des essais de leurs prédécesseurs, et surtout vécurent à une époque où, à raison des diverses hérésies, cette doctrine avait été déjà examinée et fixée avec le plus grand soin, jusque dans ses expressions, par des conciles, soit œcuméniques, soit provinciaux.

4[e] *Réflexion*. La justice requiert encore que les passages des plus anciens Docteurs de l'Église, où l'idée de la Trinité n'est pas exprimée avec une exactitude et une clarté suffisantes, soient confrontés avec d'autres passages des mêmes auteurs où cette même idée est rendue avec plus de lucidité et de précision, et qu'on n'aille pas conclure, de ceux de la première espèce, que tel ou tel écrivain fut dans l'erreur sur le mystère qui nous occupe. Ainsi seront absous d'une semblable accusation tous les écrivains des trois premiers siècles, sans en excepter Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, dans les écrits desquels on trouve en effet parfois des inexactitudes sur la doctrine des trois personnes divines, et où aussi, comme nous l'avons remarqué, des passages fort exacts expriment comme il faut cette importante doctrine (1).

5[e] *Réflexion*. Enfin il ne serait pas raisonnable de prétendre s'autoriser de quelques inexactitudes sur la Trinité, échappées aux pasteurs des premiers siècles, pour répandre en leur nom ses propres erreurs, comme l'ont fait plus d'une fois les anciens hérétiques, suivant le témoignage de saint Augustin (2).

« quendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis *pro captu* « tenet de Domino Deo... et cæt. » (Ibid., n. 9.)

(1) Il faut remarquer aussi à ce sujet cette instruction de saint Grégoire le Théologien : « Si, dans la parole de Dieu et dans les écrits des hommes inspirés, tu entends que le Fils ou le Saint-Esprit occupent la seconde place après le Père (de pareilles expressions se rencontrent en effet, par exemple, dans saint Justin (Apol., I, n. 13), je te conseille de voir ici, dans les paroles de la haute sagesse, cette idée qu'elle ne divise point la Divinité, mais qu'elle s'élève à la seule racine éternelle, pour te marquer l'unité de la puissance et non point la diversité des hommages. » (*Œuvr. des saints Pères*, IV, 223.)

(2) Augustin. *De catechizandis rudibus*, cap. 8.

§ 29. *Rapport du dogme de la sainte Trinité avec la saine raison.*

A l'exemple des saints Pères et des Docteurs de l'Église, qui, tout en confessant clairement l'incompréhensibilité du dogme de la trinité des personnes en Dieu dans l'unité de l'essence, trouvèrent parfois indispensable de raisonner sur ce dogme (1), nous nous permettrons aussi de dire quelques mots sur son rapport avec la saine raison, dans le but, d'un côté, de réfuter les fausses idées à ce sujet, et, de l'autre, de signaler et de préciser pour nous la seule vraie.

I. — Il y avait anciennement sur ce sujet deux *fausses idées*. Les uns affirmaient ou affirment encore que cette doctrine d'un Dieu triple dans l'unité d'essence, ou d'un Dieu unique en trois personnes, répugne à la saine raison, parce qu'elle est contradictoire (2); mais cette assertion est de toute fausseté. En effet, suivant le christianisme, Dieu est tout à la fois triple et unique, non point sous un seul et même rapport, mais sous des rapports différents: il est unique par l'essence, et triple en personnes; et autre est l'idée qu'il nous donne de la nature ou de l'essence divine, autre celle qu'il nous donne des personnes divines; de façon que ces idées ne s'excluent point l'une l'autre. Où y a-t-il donc ici contradiction? Si le christianisme enseignait que Dieu est unique par son essence et triple par cette même essence, ou qu'il y a en Lui une seule personne et trois personnes, ou même qu'en Lui la personne et la nature sont identiques, alors il y aurait réellement contradiction. Mais, répétons-le, ce n'est point cela qu'enseigne la religion du Christ, et quiconque ne confondra pas volontairement les idées chrétiennes sur l'essence et les personnes divines n'aura jamais l'idée de chercher une contradiction intime dans le dogme de la sainte Trinité.

En second lieu, pour appeler une proposition quelconque

(1) Voir plus bas, p. 256, note 2.
(2) C'était, dans l'antiquité, le langage des anti-trinitaires; c'est, dans les temps modernes, celui des Sociniens et de tous les rationalistes.

contradictoire avec la saine raison et avec elle-même, il faut au préalable concevoir parfaitement cette proposition, bien saisir la signification de son sujet et de son attribut, et voir l'incompatibilité de l'un avec l'autre. Or, pour ce qui concerne le mystère de la sainte Trinité, personne ne peut jamais se flatter d'avoir satisfait à ces conditions ; ce n'est que par rapport aux créatures que nous connaissons le sens des mots nature ou essence, et ce que c'est qu'une personne ; mais nous sommes hors d'état de comprendre pleinement et l'essence ou la nature et les personnes dans la Divinité, qui est infiniment au-dessus de toutes les créatures. En conséquence, nous ne sommes pas non plus en état de juger si les idées d'un Dieu unique par essence et d'un Dieu triple en personnes sont en effet compatibles ou incompatibles l'une avec l'autre ; nous ne sommes point en droit d'affirmer que l'idée d'un Dieu unique par essence et triple en personnes implique réellement contradiction. Est-il donc raisonnable de juger de ce que nous ne comprenons pas?

Tout au contraire, la saine raison ne peut se défendre de reconnaître cette idée comme éminemment vraie et exempte de toute espèce de contradiction. Elle n'en saisit point la signification intrinsèque; mais des témoignages extérieurs la lui montrent clairement enseignée par le Très-Haut lui-même dans la révélation chrétienne, et elle sait que Dieu est le Dieu de vérité.

D'autres, donnant dans un extrême opposé, ont prétendu ou prétendent que la doctrine d'un Dieu triple et unique à la fois est tout à fait compréhensible pour nous (1). Nouvelle inconséquence ! Outre qu'une semblable prétention est en contradiction directe avec la parole de Dieu, qui n'accorde la connaissance

(1) Cette opinion fut prêchée : au cinquième siècle, par un prêtre nommé Claude Mamert (*De Statu animæ*, lib. II, cap. 7, *in Biblioth. Patr.*, edit. Lugdun., t. VI, p. 1062) ; au moyen âge, par quelques scolastiques : Pierre Abeilard; Richard Victorius (*De Trin.*, lib. I, cap. 4 ; lib. III, cap. 5 ; lib. IX, cap. 1); Henri de Gandavène (*Quodl.*, VIII, quæst. 18), et surtout Raymond Lulle (*Lib. de Demonstratione æquiparent.*). Elle l'a été dans les temps modernes par plusieurs disciples de Schelling et de Hegel. (Vid. apud N. Möller, *Speculat. Darstellung des Christenthums*. Leipz., 1834.)

de la sainte Trinité qu'aux personnes qui la constituent, à l'exclusion de toute autre (Matth., XI, 27; I Cor., II, 11), et par suite avec la sainte Église et tous ses Docteurs, qui envisagèrent de tout temps le dogme de la sainte Trinité comme le plus grand des mystères (1), — je demande de quelle manière on entend démontrer que notre raison peut comprendre cette doctrine.

Serait-ce parce qu'on en trouve des traces dans quelques religions païennes, chez les Égyptiens, les Indous, les Perses, les Grecs, les Romains (2)? Mais nul n'ignore que tout ce que renferment ces religions, absolument tout, n'est en aucune façon le fruit de la raison humaine qui a fait fausse route; qu'il s'y est mêlé par la tradition, quoique sous une forme plus ou moins altérée, beaucoup de choses empruntées à la religion patriarcale, révélation divine, qui, jusqu'au temps d'Abraham, fut le commun patrimoine de toute la race humaine. A ces traditions appartiennent aussi, sans nul doute, les quelques idées que nous rencontrons dans les religions païennes par rapport à la sainte Trinité; car ces idées sont extrêmement confuses, obscures, inexactes, vagues, tandis que, si elles eussent été inspirées par la raison en vertu de ses lumières sur la Trinité, elles auraient naturellement ce caractère d'exactitude et de précision qu'on leur voit dans les autres branches de nos connaissances (3). Il faut observer enfin que les idées que nous offrent sur ce sujet les religions païennes n'ont que fort peu de ressemblance avec la vraie doctrine de la Trinité qui est la doctrine chrétienne (4). En conséquence, fit-on honneur de

---

(1) Voir plus haut, p. 84, note 1 et p. 195, note 1.

(2) Pfanner. *Syst. theolog. gent.*, cap. 3; Vogel, *Die Relig. veter. Ægypt. et Græc.*, Norimb., 1793; Mayer, *Brahma, oder die Relig. der Indier*, Lips., 1818, p. 37.

(3) Vid. apud Stolberg, *Geschichte der Relig. Jesu Christi*, *Th.* 1, *Beylage* 5 : « Spuren früher überlieferung von Geheimm. unsrer Relig. bey den Völkern. »

(4) Par exemple, le Zend-Avesta des Perses prêche d'abord — une divinité suprême, *Pérouani-Akénéri*, qui n'est point autre chose que le temps sans commencement ni fin, toujours enseveli dans son abîme incommensurable, invisible et insensible; et ensuite — deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, *Ormouzd* et *Ariman*, éternellement en guerre l'un avec l'autre; le pre-

ces idées à l'intelligence humaine, elles devraient plutôt, comme erreurs, être envisagées comme une nouvelle preuve de cette vérité : que la raison par elle-même est incapable de concevoir ce sublime mystère.

Serait-ce parce que l'idée de la sainte Trinité se rencontre dans Platon (1)? Mais ce philosophe parle de ce grand sujet d'une manière si vague, si imparfaite, si confuse, que même les plus intelligents de ses disciples ne surent pas le comprendre, et que quelques-uns d'entre eux envisageaient leur maître comme admettant trois dieux : un dieu suprême, principe de tout et père du monde; un dieu secondaire, créé par le premier, intelligence par l'entremise de laquelle tout reçut l'existence; enfin un troisième dieu, inférieur encore, créé par le second, âme du monde, ou monde lui-même (2); tandis que les autres pensaient que Platon admettait en Dieu, non point trinité, mais quaternité, ou que, ces trois principes de toutes

---

mier, auteur de tout bien; le second, auteur de tout mal. (Zend-Avesta, *Zoroasters lebendiges Wort, Worin...* Riga, 1767.) De même, quoique l'on trouve aussi dans les doctrines religieuses de l'Inde une Trinité divine, *Brama*, *Vischnou* et *Schwa*, ce ne sont pas pourtant trois personnes en un seul Dieu, ce sont plutôt trois qualités, trois actes ou manifestations du seul et même Dieu souverain *Para-Brama*, qui a tout créé de lui-même et vivifie tout par lui-même. Suivant les Indous, Brama, Vischnou et Schwa gouvernent le monde : le premier, c'est la puissance créatrice; le second, la sagesse conservatrice; le troisième, le courroux destructeur de la justice; — le premier, c'est la matière de laquelle tout est formé; le second, l'étendue dans laquelle tout existe; le troisième, le temps qui détruit toutes choses; — le premier, c'est le soleil qui donne la vie; le second, l'eau qui la conserve; le troisième, le feu; — le premier, c'est le passé; le second, le présent; le troisième, l'avenir. (*Ind. Orient.*, ed. Semen et Stoikowitsch, p. 40, Mosc. 1846.) Si, dans d'autres endroits de la doctrine, Brama, Vischnou et Schwa sont personnifiés, ils sont représentés comme trois dieux distincts, et cela avec les attributs les plus étranges. Chacun d'eux a plusieurs femmes, et par elles a donné la vie à une génération innombrable de dieux. Schwa, par exemple, est ainsi représenté : « Il se démène entouré d'une légion de démons et d'esprits, ivre, les cheveux épars, couvert de la cendre des bûchers expiatoires, paré de crânes et d'ossements, tantôt riant à gorge déployée, tantôt rugissant épouvantablement, etc. » (*Ibid.*, p. 45-59, etc.)

(1) Platon. *Epist.* II *ad Dionys.* (apud Euseb. *Præp. Evang.*, lib. II, cap. 20); *Epist.* VI *ad Hermiam, Erastum et Coriscum.*

(2) Plotin. *Ennead.*, V, lib. 1, cap. 3, 8, 13; Numenius apud Euseb., *Præpar. Evang.*, lib. II, cap. 20; Macrob. *In somnium Scipionis*, lib. I, cap. 14.

choses, subordonnés l'un à l'autre, il les subordonnait encore à une unité suprême (1). Il est donc évident qu'entre la doctrine platonique de trois ou quatre divinités inégales en dignité et la doctrine chrétienne d'un Dieu unique en trois personnes égales en dignité, il n'existe pas la moindre ressemblance; et même ce ne fut pas sans raison que quelques-uns des Pères de l'Église nommèrent Platon le précurseur d'Arius (2). Il est naturel de conclure que, ces idées sur la sainte Trinité, Platon les énonça, non comme le fruit de sa propre intelligence (dans ce cas il les eût énoncées avec plus de précision), mais comme des emprunts, peut-être inexactement ou imparfaitement conçus, qu'il avait pu faire, soit aux traditions obscures des religions du paganisme, soit, comme l'ont pensé plusieurs Docteurs chrétiens, aux livres sacrés de l'Ancien Testament, soit enfin aux Juifs dans les rapports qu'il eut avec eux (3).

Dirait-on qu'il est de certaines combinaisons de l'esprit sur la nature de Dieu qui expliquent parfaitement la possibilité et même la nécessité de la trinité des personnes en un Dieu unique? Mais on ne saurait assigner une telle valeur à des combinaisons de cette espèce. Voici, par exemple, celle qui passe pour l'une des meilleures : en Dieu, comme Esprit, il faut nécessairement reconnaître d'abord une double action : l'action de l'intelligence et celle de la volonté; puis le principe de l'une et de l'autre de ces actions. Et, comme il ne peut rien y avoir en Dieu de casuel ni de passager, chacune de ces deux actions, aussi bien que son principe, doit subsister par elle-même. Il faut donc nécessairement admettre, dans une seule et même essence ou nature divine, trois personnes distinctes et indépendantes entre elles : le Père, ou le principe de l'action de l'intelligence et de la volonté; l'action de l'intelligence, ou le

(1) Procl. *In Commentar. ad Timæum*, lib. II; Justin. *Cohort. ad Græcos*: Ὁ γοῦν Πλατὼν ποτὲ μεν τρεῖς ἀρχὰς τοῦ Παντὸς εἶναι λέγει, Θεὸν, καὶ ὕλην, καὶ εἶδος, ποτὲ δὲ τέσσαρας, προστίθησι γὰρ καὶ τὴν καθόλου ψυχὴν.

(2) Cyrill. *Adversus Julianum*, lib. I. Conf. Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, lib. II, cap. 3.

(3) Justin. *Apolog.*, I, n. 59, 60; *Exhort. ad gent.*, n. 3, 6; Clem. Alex. *Strom.*, lib. V, p. 710; Euseb. *Præpar. Evang.*, lib. II, cap. 20; Theodoret. *Contra Græcos serm.* 2; Augustin. *De Doctr. Christ.*, lib. II, cap. 28.

Fils, et l'action de la volonté, ou le Saint-Esprit (1). Or, expliquer ainsi la doctrine chrétienne de la sainte Trinité, n'est-ce pas la défigurer ou montrer comme on est loin de la comprendre?

II. — L'opinion vraie ou chrétienne concernant le rapport du mystère de la sainte Trinité avec la saine raison, c'est celle qu'ont professée les saints Pères et Docteurs de l'Église. En refusant de reconnaître ce mystère comme contradictoire avec la saine raison et comme tout à fait incompréhensible pour nous, ils admettaient cependant que, la sainte Trinité s'étant figurée en partie dans la création, la raison peut en trouver, jusqu'à certain point, des images dans le monde visible, mais seulement des images bien faibles et bien imparfaites. C'est suivant ce principe qu'eux-mêmes, dans l'occasion, ils eurent recours à des images, pour rapprocher, autant que possible, de nos idées ordinaires cet incompréhensible mystère. Ainsi indiquèrent-ils, par exemple, le soleil, son rayonnement et sa lumière, offrant ensemble unité et diversité; la racine, la tige et le fruit d'un même arbre; la source, le ruisseau et le torrent, liés inséparablement entre eux et pourtant distincts; trois lumières brûlant dans un même lieu et confondant leur clarté; le feu, son rayonnement et sa chaleur, représentant aussi la trinité dans l'unité; trois facultés distinctes dans une seule et même âme d'homme : la raison, la volonté et la mémoire, ou la perception, la connaissance et le désir (2), etc. A ces images

(1) Vid. apud Stattler. *Theolog. theoret. tractat.*, V, et Zimmer. *Theolog. Christ.*, p. 3, § 58. Mais les preuves de raisonnement citées à l'appui de cette doctrine par le scolastique Raymond Lulle sont bien plus étranges encore, quoiqu'il se vantât de leur clarté et de leur force de conviction. En voici une, par exemple : « In Deo debet esse *bonificativum*, *bonificabile* et *bonificans*. « Atqui bonificativum ejusmodi est Pater, bonificabile est Filius, et bonificans « est Spiritus Sanctus. Ergo ex eo patet tres esse in Deo admittendas per- « sonas... » (*Lib. de Demonstr. æquiparent.*)

(2) Tertull. *Adversus Prax.*, cap. 8; Athan. *Contra Arian.*, orat. IV; Gregor. Naz. *De Theolog.*, orat. V; Gregor. Nyssen. *Contra Eunom.*, lib. I; August. *De Fide et Symbolo*, cap. 9, n. 17; *De Trinitate*, lib. IX, n. 18; X, n. 19; XIV, n. 8, 13; XV, n. 28. Démétrius de Rostow : « L'âme est l'image de Dieu en tant qu'elle a trinité de force ou de faculté et unité de nature; or les forces ou facultés de l'âme humaine sont : la mémoire, la raison, la volonté. Par la première l'âme ressemble à Dieu le Père; par la seconde, à Dieu le Fils; par

on peut, sans nul doute, en ajouter encore quantité d'autres, empruntées du monde physique et du monde spirituel; par exemple, — dans le monde physique, chaque corps a nécessairement trois dimensions : la largeur, la longueur et la hauteur; l'espace dans lequel se meuvent tous les corps a aussi ces mêmes dimensions; le temps, dans lequel les corps se développent ou se transforment, se compose aussi de trois parties indispensables : le passé, le présent et l'avenir; — dans le monde spirituel, toute vérité renferme indubitablement trois conditions différentes : l'exposition, le sujet et l'accord de l'exposition avec le sujet; toute vertu en a aussi trois : la liberté d'action, la loi et l'accord de la libre action avec la loi. Néanmoins, en nous permettant d'indiquer au besoin des images de ce genre, nous devons ne jamais perdre de vue que toutes ces images, comme l'ont déjà remarqué les anciens Docteurs de l'Église, sont à une immense distance du prototype, ne peuvent le rappeler qu'en partie et sont bien loin de l'expliquer, que, par conséquent, elles ne doivent être employées qu'avec la plus grande réserve et la plus grande circonspection. « Malgré les méditations auxquelles je me livrais pour satisfaire mon esprit avide de connaître, » dit saint Grégoire le Théologien, « quelques acquisitions intellectuelles que je pusse faire, quelques images que je pusse chercher là-dessus (sur le mystère de la sainte Trinité), jamais je ne parvenais à rien trouver qui fût digne d'être mis, quoique de loin, en parallèle avec l'essence divine. Si parfois je venais à découvrir ici-bas quelque légère ressemblance avec Elle, aussitôt Elle m'échappait plus immense encore, et me laissait bien loin en arrière avec ce que j'avais pris comme point de comparaison. Je me représentai un jour, comme d'autres l'avaient fait avant moi, une source, un ruisseau et un torrent, et voici comme je raisonnai : N'y aurait-il pas quelque analogie entre le Père et la première, entre le Fils et le second, entre le Saint-Esprit et le troisième? Car, enfin, la

la troisième, à Dieu Saint-Esprit. Et de même que, dans la sainte Trinité, quoiqu'il y ait trois personnes, il n'y a pourtant pas trois Dieux, mais un seul Dieu, ainsi, dans l'âme humaine, quoiqu'il y ait trois forces ou facultés spirituelles, il n'y a pourtant pas trois âmes, mais une seule âme... »

source, le ruisseau et le torrent sont indivisibles par le temps, et leur coexistence est non interrompue, bien qu'ils paraissent en même temps distincts par trois qualités particulières. Mais j'eus peur, d'abord, d'admettre en Dieu un courant quelconque ne s'arrêtant jamais; puis, d'introduire, au moyen d'une comparaison semblable, l'unité numérique; car la source, le ruisseau et le torrent ne font qu'un pour le nombre et ne diffèrent que par l'aspect. Je pris un second point de comparaison : le soleil, son rayonnement et sa lumière. Ici encore je vis de nouveaux dangers : danger de représenter, dans une essence incomplexe, quelque trait de cette complexité qui se remarque dans le soleil et ses émanations; danger de dépouiller, en attribuant l'essence au Père, les autres personnes de leur indépendance, et de les réduire à n'être rien autre chose que des forces divines, existant dans le Père, mais à l'état de dépendance; car le rayonnement et la lumière ne sont point le soleil; ce ne sont que des émanations de cet astre et ses propriétés essentielles; danger, enfin, d'attribuer tout à la fois à Dieu et l'être et le non-être (conclusion à laquelle peut mener un tel exemple), ce qui surpasserait en absurdité tout ce que nous avons dit précédemment... Et, en général, je ne trouve aucune de ces représentations qui, après un mûr examen, puisse fixer sur elle ma pensée, sauf peut-être qu'avec la réserve nécessaire on n'en emprunte quelque trait pour rejeter tout le reste. Enfin je conclus que, ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de laisser là toutes les images et toutes les ombres, comme trompeuses et fort éloignées de la vérité; de s'arrêter à une façon de penser plus conforme à la piété véritable en s'en tenant à un petit nombre d'expressions; de prendre toujours le Saint-Esprit pour guide, de conserver jusqu'à la fin la céleste lumière qu'on en reçoit, et de passer sa vie avec Lui comme avec un fidèle compagnon; d'adorer enfin, suivant la mesure de ses forces, le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, — Divinité unique et unique puissance (1). »

---

(1) Serm. 31, *Œuvr. des saints Pères*, III, 131-133; comp. IV, p. 223. C'est aussi le raisonnement que faisait saint Hilaire : « Si qua nos, de natura Dei

§ 30. *Application morale du dogme.*

En adorant, dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois personnes en une seule et même essence,

I. — Nous nous rappellerons qu'en nous aussi la très-sainte Trinité se réfléchit jusqu'à un certain point. Elle se réfléchit dans les trois parties intégrantes de notre être : l'esprit, l'âme et le corps; d'où nous apprenons à faire en sorte *que tout ce qui est en nous, l'esprit, l'âme et le corps, se conserve sans tache* (Thess., v, 23); qu'il se maintienne entre ces trois parties de nous-mêmes l'harmonie et l'unité qu'y mit le Créateur; qu'en nous le corps ne prédomine jamais sur l'âme, ni l'âme sur les sublimes tendances ou aspirations de l'esprit, mais que tout y garde son rang et s'y maintienne dans son rapport naturel. Elle se réfléchit également dans les trois facultés capitales de notre nature spirituelle : la raison, la volonté et le sentiment. Ici, apprenons de même à maintenir en nous l'harmonie et l'unité naturelles, c'est-à-dire à faire tous nos efforts pour qu'aucune de ces facultés ne soit étouffée ou négligée au profit des autres, mais qu'au contraire elles tendent toutes d'un commun accord à leurs buts respectifs : la raison, à la vérité suprême; la volonté, au bien suprême; le sentiment, à la félicité suprême; et qu'elles restent entre elles dans des rapports convenables, savoir : la volonté subordonnée à la raison; le sentiment, à la raison et à la volonté ou à la loi morale.

II. — Nous nous rappellerons que nous tous aussi, quoique nous ne soyons pas un par essence, comme le sont les Trois qui rendent témoignage dans le ciel, cependant nous sommes tous un par notre nature humaine; que, par conséquent, bien que nous soyons distincts les uns des autres, nous pouvons toutefois parvenir à l'unité morale la plus intime, et n'être enfin, pour

---

« tractantes, comparationum exempla afferemus, nemo ea existimet absolutæ « in se rationis perfectionem continere; comparatio enim terrenorum ad « Deum nulla est... Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur « quam Deo apta, quia intelligentiam magis significet quam expleat. » (*De Trinit.*, lib. I, n. 19.)

ainsi dire, qu'une raison, qu'une volonté, qu'un sentiment: Les moyens à cet effet nous sont révélés par la triple hypostase divine, dans la triple unité chrétienne de la foi, de l'amour et de l'espérance. (Éph., IV, 3-6; Jean, XIII, 34; XVII, 21.)

III. — Enfin nous ne perdrons jamais de vue que nous, quoique créatures de Dieu, et même les plus faibles des créatures, cependant, devenus chrétiens, nous sommes devenus aussi participants de la nature divine (II Pierre, I, 4); que, par la grâce du Saint-Esprit qui nous a régénérés, nous sommes tous enfants du Père céleste et frères de son Fils unique. (Jean, I, 12, 13; Luc, VIII, 21.) Et, par conséquent, nous pouvons parvenir à l'union morale la plus étroite même avec Celui qui est triple dans l'unité, pourvu toutefois que, croyant en Lui et tendant vers Lui par l'espérance, nous L'aimions « de tout notre cœur, de toute notre âme et de toute notre pensée. » (Matth., XXII, 33.) Alors, sans doute, s'accomplira sur nous cette promesse du Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XIV, 23), et nous comprendrons la portée de ces paroles de l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (I Cor., III, 16.)

II. — DE L'ÉGALITÉ ET DE LA CONSUBSTANTIALITÉ DES PERSONNES DIVINES.

§ 31. *Liaison avec ce qui précède; précis de l'histoire du dogme et idée qu'on en donne.*

Le dogme de l'égalité et de la consubstantialité des personnes divines découle naturellement de celui que nous venons d'examiner. S'il y a réellement en Dieu trois personnes distinctes et indépendantes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que ces trois-là ne fassent qu'un et soient tout à fait indivisibles par l'essence, il s'ensuit qu'elles sont toutes parfaitement égales entre elles, toutes consubstantielles; il s'ensuit que le Père est

Dieu, que le Fils est Dieu et le Saint-Esprit Dieu, de telle façon néanmoins que ce ne sont pas trois Dieux, mais un seul et même Dieu. Il est donc fort naturel qu'en maintenant toujours et invariablement le dogme de la trinité des personnes en Dieu, dans l'unité d'essence, l'Église chrétienne ait aussi constamment maintenu sans jamais varier celui de l'égalité et de la consubstantialité des personnes divines.

Cependant, parmi les membres de l'Église, il y en eut parfois qui attaquèrent aussi ce dogme, et cela de différentes manières. Les uns nièrent l'égalité et la consubstantialité des trois personnes, du Père, du Fils et du Saint-Esprit; d'autres se prononcèrent proprement contre l'égalité et la consubstantialité du Fils avec le Père; il y en eut enfin qui rejetèrent l'égalité et la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils.

Les premiers exprimaient aussi différemment leur opinion. Quelques-uns d'entre eux attribuaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit une nature divine, non point seule et même, mais distincte, et ils disaient le Père supérieur au Fils et au Saint-Esprit, le Fils moindre que le Père, le Saint-Esprit moindre non-seulement que le Père, mais aussi que le Fils (1). D'autres n'assignaient la nature divine qu'au Père et au Fils, mais différemment aussi : ils faisaient le Fils inférieur au Père; pour le Saint-Esprit, ils le reconnaissaient comme créé (2). Quelques autres encore donnaient aux trois personnes une seule et même nature ou essence (substance) divine, mais de telle façon qu'une portion de cette essence ou substance appartenait exclusivement au Père, une seconde exclusivement au Fils, une troisième exclusivement au Saint-Esprit; ils les isolaient donc tout à fait l'un de l'autre (3). Ces opinions hérétiques, qui, du

(1) Tels furent : Faustus, l'un des principaux Manichéens (apud Augustin., *Lib. contra Epist. Fundamenti*, cap. 2); Donat, chef de la secte des Donatistes (apud eumdem, *Lib. de Hæres.*, cap. 69), et Apollinaire (apud Greg. Nazianz. *Epist.* I *ad Cledonium*).

(2) A en croire saint Basile, il y avait de son temps un grand nombre de partisans de cette opinion. (Epist. 70 *ad Episc. Galliæ et Italiæ.*)

(3) Saint Hilaire mentionne cette opinion, sans nommer aucun de ses sectateurs (*De Trinitate*, lib. VI); Augustin, de même. (*De Hæres.*, cap. 74.)

reste, n'eurent jamais grande faveur, furent combattues par saint Grégoire le Théologien, saint Basile le Grand, Hilaire et le bienheureux Augustin (1).

Les hérétiques qui niaient la divinité de la seconde personne de la sainte Trinité, c'est-à-dire l'égalité et la consubstantialité du Fils avec le Père, furent infiniment plus nombreux et causèrent parfois de grands troubles dans l'Église. Tels furent, déjà du temps des Apôtres, Cérinthe et Ébion; ce sont ces hommes, à en croire le témoignage des anciens, que l'apôtre saint Jean aurait eus en vue en composant son Évangile, où il démontre avec tant de précision et de clarté la divinité du Fils (2). Au deuxième siècle, Carpocrate, Théodote et Artémon, avec leurs adhérents ; ceux-ci, voulant établir cette fausse doctrine sur la parole de Dieu, rejetaient l'Évangile de saint Jean, falsifiaient les autres livres sacrés, et détruisaient le sens de l'Écriture par des interprétations arbitraires (3); mais ils trouvèrent de chauds antagonistes dans Irénée, Tertullien et autres Docteurs de l'Église (4). Au troisième siècle, Paul de Samosate, qui niait l'individualité du Verbe ou Fils de Dieu et la divinité de Jésus-Christ (5), et fut condamné par deux conciles œcuméniques tenus à Antioche (264 et 270) (6). Mais le plus dangereux de tous les hérétiques de cet ordre, ce fut, au quatrième siècle, Arius, prêtre d'Alexandrie. Il enseignait que le Verbe ou Fils de Dieu commença d'exister dans le temps, bien qu'antérieurement à toutes choses; qu'Il fut créé du néant, bien qu'ensuite Dieu ait créé par Lui toutes choses; qu'Il n'est appelé Fils de Dieu que comme étant le plus parfait des esprits créés, mais qu'il ne participe pas à l'essence ou nature

---

(1) Loc. citat. Mais Hilaire surtout, *In libr. contra Auxentium.*

(2) Iren. *Adv. Hæres.*, I, cap. 26; III, cap. 2, n. 1 ; V, cap. 1, n. 3; Hieronym. *De Vir. illustr.*, cap. 9; Euseb. *H. E.*, III, 27 et 38; Epiphan. *Hæres.*, 28.

(3) Iren. *Adv. Hæres.* 1, 25; Hippolyt. *Adv. Noet.*, cap. 3; Epiphan. *Hæres.*, 54 et 55; Euseb. *H. E.*, IV, 7 ; V, 28; Theodoret. *H. E.*, II, 4; Augustin. *Hæret.*, 33.

(4) Loc. citat. et Tertull. *De Præscript. hæret.*, cap. 54.

(5) Epiphan. *Hæres.*, 65; Philastr. *Hær.*, 64 ; Euseb. *H. E.*, V, 28; VII, 27 ; Theodoret. *H. E.*, I, 4 ; II, 8.

(6) Euseb. *H. E.*, VII, 28 et seqq.; Hieronym. *De Vir. illustr.*, cap. 71; Athanas., *De Synodis.*

divine, et qu'Il est par conséquent tout autre que le Père (1). C'est contre cette doctrine fausse et blasphématoire que fut rassemblé (en 325) le premier concile œcuménique, dans lequel trois cent dix-huit prélats de l'Église exprimèrent unanimement l'ancienne doctrine orthodoxe et condamnèrent les hérétiques, décrétant cette profession de foi : « Nous croyons... en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu unique, engendré par le Père, c'est-à-dire de l'Essence du Père, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel (ὁμοούσιον) au Père....» Pour ceux qui disent du Fils de Dieu qu'il fut un temps où Il n'existait pas, ou qu'avant d'être engendré Il n'avait pas l'existence, qui prétendent qu'Il a été fait du non-être ou d'une autre essence ou hypostase, ou qui dénaturent ou renient le Fils de Dieu, tous ceux-là sont anathématisés par l'Église catholique et apostolique (2). Bientôt dans le sein de l'arianisme il se forma trois sectes : les Ariens proprement dits, qui affirmaient que le

---

(1) Epiphan. *Hær.*, LXIX, n. 12; Socrat. *H. E.*, I, 5, 6; Sozom. *H. E.*, I, 15; Theodoret. *H. E.*, I, 4; Hilar. *De Trinit.*, IV, 11.

(2) Voyez, dans le livre des décrets, le symbole des trois cents dix-huit Pères de l'Église du premier concile œcuménique. Ce qui déplaisait surtout aux Ariens dans ce symbole, c'était le mot ὁμοούσιος, *consubstantiel*, qui démasquait si directement leur erreur. « Ce mot, » disaient-ils, « ne se trouve point dans l'Écriture. » Cela est vrai, leur répondaient les défenseurs de la foi orthodoxe; mais l'Écriture renferme clairement l'idée, la doctrine exprimée par ce mot; et si telle doit être notre croyance, pourquoi ne devrions-nous pas l'exprimer de cette manière? (Phæbad. *Orthod. Fid.*, cap. 3, 5; Athanas. *Decret. Synod. Nicen.*, n. 28; Augustin. *Epist.* 238.) Ce mot n'était point en usage chez les Docteurs des siècles précédents, objectait-on encore. Cela est faux; il était employé chez eux, quoique rarement; on le trouve, par exemple, dans saint Grégoire le Thaumaturge (*De Fide*, cap. 2), dans Théognoste (apud Athanas., *Epist. ad Episc. Afric.*), saint Denys d'Alexandrie (*Epist. ad Dionys. Roman.*), et chez d'autres encore, non-seulement au dire de saint Athanase (*Epist. ad Episc. African.*), mais aussi selon Eusèbe de Césarée, qui proteste contre ce mot, et confessa plus tard l'avoir déjà rencontré chez d'anciens Docteurs célèbres (*Epist. de Fide Nicæ exposita*, apud Theodoret., *H. E.*, I, II, al. 12; Socrat. *H. E.*, I, 8), et même de l'aveu de l'Arien Philostorgue (*H. E.*, I, 7). La raison pour laquelle le mot ὁμοούσιος fut rarement employé avant le concile de Nicée, saint Hilaire nous l'explique ainsi : « Tant que l'Église elle-même n'avait point encore déterminé l'idée exprimée par ce mot, il aurait pu aisément être mal interprété; ce fut le cas, par exemple, pour les Marcionites et les Valentiniens, qui admettaient en Dieu des émanations, ou les Sabelliens, qui confondaient les hypostases divines. (Hilar. *De Trinit.*, IV, 4.)

Fils, comme être créé, ne ressemblait en rien au Père (κατὰ πάντα ἀνόμοιος τῷ Πατρὶ), ce qui leur fit donner encore le nom d'*anoméens*, en même temps qu'ils s'appelaient *Aétiens* et *Eunoméens*, des noms de leurs principaux chefs, Aétius et Eunome; les *semi-ariens* (entre autres Basile d'Ancyre, Eusèbe de Césarée et Eusèbe de Nicomédie), qui enseignaient que le Fils n'est pas une créature, qu'il est le vrai Fils de Dieu, né du Père même avant les siècles, seulement point consubstantiel au Père (ὁμοούσιον), mais semblable (ὁμοιούσιον) au Père par l'essence; enfin les troisièmes, qui, tenant le milieu entre les Ariens et les semi-ariens et nommés *Acasiens*, du nom de leur chef Acasius, prêchaient que le Fils était semblable (ὅμοιος) au Père, seulement semblable, non point par l'essence et la divinité, mais comme une image, réfléchissant le prototype, c'est-à-dire le Père (1). Toutes ces doctrines hérétiques, jusque dans leurs plus petits détails, furent réfutées en divers conciles provinciaux ou particuliers, et surtout par les docteurs de l'Église les plus célèbres : par saint Athanase et saint Basile; par Grégoire le Théologien, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Épiphane, Hilaire, Ambroise, Cyrille d'Alexandrie, etc. (2). Depuis ce temps l'arianisme commença à faiblir peu à peu sans disparaître entièrement. Au moyen âge, les idées d'Arius se retrouvèrent chez un grand nombre de *Cathares* ou d'*Albigeois* (3). Depuis le commencement du seizième siècle, on les retrouve chez la plupart des *anabaptistes* et des *Sociniens*, qui ne virent en Jésus-Christ qu'un homme ordinaire (4). Enfin, dans les temps modernes, ce sont encore les idées que prêchent ceux qu'on appelle *naturalistes* et les *rationalistes*.

---

(1) Epiphan. *Hær.*, 73 et 74; Rufin. *H. E.*, I, 25; Socrat. *H. E.*, II, 30, 35, 40; Sozom. *H. E.*, II, 33; III, 15; Theodoret. *H. E.*, II, 25.

(2) Il serait inutile de faire ici l'énumération de ces nombreux écrits; on peut facilement les trouver dans le catalogue des ouvrages de tel ou tel Père en consultant les titres mêmes.

(3) Monet. *Adv. Cathar. et Walden.*, lib. III, cap. 3, p. 1, § 1.

(4) Bock. *Histor. Antitrinit.*, t. I, pars I, p. 369; Faust. Socin. *Disput. de Christi nat. in B. FF. Polon.*, t. I, pars I, p. 781; Cathech. Racov. *Quæst.* 53, 71, 73.

Parmi les hérétiques qui nièrent la divinité du Saint-Esprit, et par conséquent son égalité et sa consubstantialité avec le Père et le Fils, on distingue Valentin (deuxième siècle), qui enseignait que, par sa nature, le Saint-Esprit ne diffère point des anges (1); les *Ariens*, qui voyaient dans le Saint-Esprit une créature de Dieu (2), et même les *semi-ariens*, qui partageaient cette manière de voir (3); mais le chef des *pneumatomaques* ce fut incontestablement *Macédonius*, patriarche de Constantinople. Il s'éleva ouvertement et même audacieusement contre la doctrine de la divinité du Saint-Esprit, l'appelant créature du Fils, au service du Père et du Fils, et se fit en peu de temps une foule de sectateurs parmi les Ariens et les semi-ariens (4). Il se trouva cependant alors des Docteurs orthodoxes qui combattirent chaudement cette erreur. Basile le Grand, Grégoire le Théologien, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Amphiloque, Ambroise, Diodore de Tarse, et nombre d'autres, écrivirent, pour la réfuter, des ouvrages spéciaux (5). Elle fut de plus solennellement condamnée par les conciles d'Alexandrie (362), d'Illyrie (374), d'Iconium (377), enfin par le deuxième concile œcuménique tenu à Constantinople (381). Les Pères de ce concile, dans le but de sauvegarder l'orthodoxie, expliquèrent ainsi l'article du symbole de la foi concernant le Saint-Esprit : « Nous croyons au Saint-Esprit, Seigneur, source de la vie, procédant du Père, adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils, ayant jadis parlé par les prophètes... »

C'est ainsi qu'en défendant et en expliquant le dogme de l'égalité et de la consubstantialité des personnes en Dieu, à l'occasion de différentes hérésies, la sainte Église eut constamment

---

(1) Vid. apud Athanas. *Orat.*, 2; et Conf. Origen. *De Princip.*, lib. II, cap. 7.

(2) Epiphan. *Hæres.*, 69, 76; Hieronym. *Epist. ad Pammach.*, 38.

(3) Epiphan. *Hæres.*, 73.

(4) Socrat. *H. E.*, II, 45; Sozom., IV, 27; Epiphan. *Hær.*, 74; Augustin. *De hæres.*, cap. 52.

(5) Basil. *De Spirit. S.*; Gregor. Nazianz. *Orat.*, XXXI; Athanas. *Epist. ad Serapion.*; Gregor. Nyss. *De Trinit. et de Spirit. S.*; Amphiloch. *Epist. Syn. contra Pneumat. in Coteler. Monum. II*, 99 et sqq.; Ambros. *De Spirit. S.*; Diodor. apud *Phot. Biblioth.*, cod. CII.

une seule et même pensée, qu'elle conserve encore aujourd'hui : c'est que le Père est Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit également Dieu, et que pourtant il n'y a pas trois Dieux, mais un seul Dieu (1). Elle applique le nom de Dieu à chacun d'eux séparément, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, parce que chacun d'eux forme une personne indépendante en jouissance de toutes les perfections de la Divinité; mais elle enseigne que, pris ensemble, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un seul Dieu et non point trois Dieux, parce qu'ils possèdent en commun les perfections divines, qu'ils n'ont qu'une seule essence, une seule divinité, une seule volonté, une seule force, une seule puissance, une seule grandeur et une seule gloire; parce que, en tant que personnes, ils diffèrent, non dans leurs attributs divins, qu'ils possèdent en commun, mais seulement dans leurs attributs personnels, en vertu desquels le Père est proprement Père, le Fils, Fils, et l'Esprit, Esprit, au lieu que tout ce qui constitue la divinité est un dans les trois hypostases. En expliquant ce point-là, voici de quelle manière s'exprime saint Grégoire le Théologien : « La divinité est la coexistence infinie de trois Infinis, dont chacun, envisagé en lui-même, est Dieu, comme Père et Fils, Fils et Saint-Esprit, en conservant son attribut personnel, et qui, considérés dans leur ensemble, sont également Dieu, là à raison de l'unité d'essence, ici à raison de l'unité du principe. » Et ailleurs il dit : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, parce que la Divinité est unique et que les Êtres divins s'absorbent dans l'unité, bien que nous croyions à trois, aucun d'eux n'étant ni plus ni moins Dieu que les autres, et n'ayant le pas sur eux ; ils ne sont séparés ni de volonté ni de puissance ; ici il ne se passe rien de ce qui peut arriver dans les choses visibles. Au contraire, pour le dire en peu de mots, la Divinité est indivisible en ses personnes ; ainsi, trois soleils qui seraient renfermés l'un dans l'autre ne produiraient qu'une même émanation lumineuse. Voilà pourquoi, lorsque nous avons en vue la Divinité, cause première et principe unique, ce que nous nous re-

(1) Voir nos livres d'office divin, Triodion du Carême, fol. 228, 225.

présentons est un; mais, lorsqu'il nous arrive de penser à ceux en qui existe la divinité, à ces Êtres provenus de la cause première avant tous les temps, et également vénérables, alors il y en a trois que nous adorons. » Ailleurs encore nous lisons : « En Dieu est l'unité, mais il y en a trois à qui appartient la divinité. Chacun de ces trois, si tu ne nommes que Lui, est le seul Dieu. Et, de nouveau, voilà le seul Dieu éternel, riche et fécond en divinité, dès que le mot rappelle les trois... On pourrait compter pour trois dieux ceux que séparerait ou le temps, ou la pensée, ou l'empire, ou la volonté; qui, par conséquent, au lieu d'être identiques avec les autres, seraient entre eux dans une lutte incessante. Mais dans la Trinité que je professe il n'y a qu'une seule et même puissance, qu'une seule et même pensée, qu'une seule et même gloire, qu'un seul et même empire, ce qui n'endommage pas le moins du monde l'unité, dont la suprême gloire consiste dans l'harmonie unique de la Divinité (1). »

§ 32. *Divinité du Père.*

La divinité de la première personne de la sainte Trinité ne fut jamais contestée, même chez les hérétiques qui nient la divinité des deux autres personnes. Et rien de plus naturel que cela; car il est impossible à l'homme de ne pas reconnaître quelque Divinité, à moins d'avoir tout à fait répudié la saine raison (Ps. XIII, 1); et la divinité du Père est si clairement représentée dans l'Écriture qu'il ne reste pas le moindre motif de doute ni d'incertitude. Jésus-Christ lui-même, notre Sauveur, appelle son Père Dieu : « Dieu a tellement aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean, III, 16); — seul vrai Dieu : « Or la vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé » (Jean, XVII, 3); — Seigneur du ciel

(1) *Œuvr. des saints Pères*, III, p. 315 et 115; VI, 224.

et de la terre : « Je vous rends gloire, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et que vous les avez révélées aux petits. » (Matth., XI, 25.)

Les saints Apôtres appelaient aussi fréquemment le Père Dieu, soit en commençant presque chacune de leurs épîtres aux fidèles par ces mots : « Que Dieu, notre Père, vous donne la paix » (Rom., I, 7 ; I Cor., I, 3 ; II Cor., I, 2 ; Gal., I, 3 ; Éph., I, 2 ; Phil., I, 2 ; Col., I, 3, etc.) ; soit en les exhortant à louer, d'un commun accord et d'une même bouche, Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Rom., XV, 6 ; Col., I, 12 ; III, 17) ; — le seul Dieu : « Il n'y a néanmoins pour nous qu'un seul Dieu, qui est le Père de toutes choses » (I Cor., VIII, 6 ; Éph., IV, 6) ; — Dieu béni : « Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toutes consolations. » (II Cor., I, 3 ; I Pierre, I, 3 ; Éph., I, 3, etc.)

Il serait superflu de présenter ici d'autres citations de l'Écriture en preuve de cette vérité. Contentons-nous de remarquer qu'en la professant les anciens Docteurs de l'Église donnaient à Dieu différentes dénominations expressives, telles que : Dieu par lui-même, tout Dieu, Celui qui est Dieu sur tout (1), Dieu de tout, Père de tout, Créateur de tout (2), Tout-Puissant, monarque universel (3).

§ 33. *Divinité du Fils et sa consubstantialité avec le Père prouvée par l'Écriture.*

La divinité du Fils de Dieu, seconde personne de la sainte Trinité, comme sa consubstantialité avec le Père, n'est pas

---

(1) Αὐτόθεος (Origen. *In Joann.*, t. II, n. 2, 3) ; κάθολος Θεός (Euseb. *Orat. panegyr. in H. E.*, X, 14) ; ὁ ἐπὶ πάντων Θεός. (*Constit. Apostol.*, III, 17 ; Origen. *Contra Cels.*, VI, 47 ; Basil. *Epist.* 38, n. 4.)

(2) Θεὸς τῶν ὅλων (Clem. *Strom.*, II, 9 ; Euseb. *H. E.*, X, 4 ; Athanas. *Contra Arian. Orat.* II, n. 75) ; Πατὴρ τῶν ὅλων (Justin. *Apolog.*, I, n. 45, 61, 63 ; Iren. *Advers. Hæres.*, IV, 20, n. 1) ; ποιητὴς τῶν ὅλων (Justin. *Dialog. cum Tryphon.*, n. 35, 56).

(3) Παντοκράτωρ (Polycarp. *Smyrn.*, n. 14 ; Iren. *Adv. Hær.*, I, 10 ; III, 6, n. 2) ; παμβασιλεὺς (Clem. *Strom.*, VII, 5 ; Euseb. *Demonstr. Evang.*, I, 5).

moins clairement exprimée dans la sainte Écriture. Les textes sacrés qui se rapportent à ce sujet sont de deux espèces : les uns parlent directement de la divinité du Fils de Dieu ; les autres attestent la divinité de Jésus-Christ. Or Jésus-Christ n'étant autre que le Fils de Dieu Lui-même, qui a revêtu hypostatiquement la nature humaine, il serait parfaitement inutile de faire ici une distinction. Dans ces textes, qui sont fort nombreux, l'Écriture attribue à Jésus-Christ, ou au Fils de Dieu, tout ce qui ne peut convenir qu'au vrai Dieu.

I. Elle lui attribue les noms mêmes de Dieu ; elle le nomme : 1° Dieu : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. Et il était au commencement avec Dieu. » (Jean, I, 1, 2.) Ici, évidemment, le Verbe est appelé Dieu (1) dans le même sens que Dieu le Père, avec qui Il était au commencement, dans le sens propre, par conséquent ; puis, sous le nom de Verbe, sans nul doute, on comprend le Fils de Dieu, Jésus-Christ ; car l'Évangéliste ajoute plus loin : « Et le Verbe a été fait chair, et Il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, comme la gloire du Fils unique du Père ; Il a habité parmi nous plein de grâce et de vérité..... car la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues de Jésus-Christ. » (*Ibid.*, XIV, 17.) 2° Dieu en chair : « Sans doute, c'est quelque chose de grand que ce mystère d'amour, qui s'est fait voir dans la chair, a été justifié par l'Esprit, a été manifesté aux Anges, prêché aux nations, ou dans le monde, reçu dans la gloire. » (I Tim., III, 16.) On voit clairement de quel Dieu il est ici question (2). 3° Seigneur : « Il n'y a néanmoins pour nous

---

(1) Dans l'expression de l'Évangéliste : Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, il faut envisager comme sujet ὁ Λόγος (la Parole, le Verbe), en tant qu'il est précédé de l'article, et comme attribut Θεὸς (Dieu), qui est sans article ; de même que dans ces paroles du Sauveur : Πνεῦμα ὁ Θεὸς, *Dieu est esprit* (Jean, IV, 24), ὁ Θεὸς (Dieu), bien qu'à la seconde place, est le sujet, et Πνεῦμα (Esprit), l'attribut...

(2) Dans la version latine, dite la *Vulgate*, le mot *Dieu* manque à ce texte, on ne sait par quelle raison ; mais dans l'original, c'est-à-dire dans les codes grecs, il se rencontre toujours (Scholz, *Nov. Test.* Græce ad fidem test. critic., vol. II, p. 334, Lips., 1836), et c'est ainsi que ce texte était lu par d'anciens Docteurs de l'Église, comme Chrysostome (*Homil.* in hunc locum), saint Basile (*Epist.* 261, *Opp.*, t. III, p. 401, ed. Benedict.), Didyme et d'autres.

lement du contexte : après avoir dit que le Christ (est sorti) des Juifs seulement *selon la chair*, l'Apôtre dispose naturellement à attendre le complément de sa pensée, c'est-à-dire de qui est sorti Jésus-Christ en dehors de la chair ; cela résulte enfin du but du discours : l'Apôtre marque comme l'un des priviléges, même comme le plus important, du peuple choisi, l'origine juive de Jésus-Christ selon la chair. Où serait donc le privilége si Christ n'était rien qu'un homme ordinaire et que ces dernières paroles : « Qui est Dieu au-dessus de tout et béni dans tous les siècles, » ne le concernassent pas (1) ? L'importance de ce passage est également incontestable : Jésus-Christ y est appelé *Dieu au-dessus de tout*, c'est-à-dire Dieu suprême, précisément comme Dieu le Père est appelé ailleurs (Éph., IV, 6) ; il y est appelé *Dieu béni dans tous les siècles* (II Cor., XI, 31) ; enfin le tout se termine par le mot *amen*, qui, suivant son emploi ordinaire dans l'Écriture, confirme ou scelle la vérité de ce qui vient d'être annoncé, et par lequel le même Apôtre termine autre part une semblable doxologie en l'honneur du seul vrai Dieu, par opposition aux faux dieux du paganisme, auxquels on rendait « l'adoration et le culte souverain, au lieu de le rendre au Créateur, qui est béni dans tous les siècles. Amen. » (Rom., I, 25.)

II. — L'Écriture sainte attribue à Jésus-Christ la nature ou l'essence divine, l'égalité parfaite et la consubstantialité avec Dieu le Père.

La nature divine. Ici se rapportent principalement deux expressions de l'Apôtre saint Paul : la première dans son épître aux Colossiens : « Toute la plénitude de la Divinité habite en lui (Jésus-Christ) corporellement » (II, 9), où la nature de Dieu est attribuée en entier au Christ (comp. Rom., I, 20) ; la seconde, dans l'épître aux Philippiens : « Soyez dans la même disposition et dans le même sentiment où a été Jésus-Christ, qui, ayant la forme de Dieu, n'a point cru que

(1) Ces paroles furent rapportées au Fils par Irénée (*Contra Hær.*, III, 18), Tertullien (*Contra Prax.*, 13 et 15), Athanase le Grand (*Contra Arian.*, orat. 2 et 5), Grégoire de Nysse (*Contra Eunom.*, lib. X), Ambroise (*De Spiritu S.*, I, cap. 3 ; *De Fide*, cap. 6), Augustin (*De Trinit.*, II, 13), etc.

ce fût une usurpation d'être égal à Dieu; mais Il s'est anéanti Lui-même, en prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de Lui au dehors. Il s'est rabaissé Lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. » (II, 5-8.) Ici les expressions : *ayant la forme de Dieu* (ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχων) et *être égal à Dieu* (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) sont évidemment opposées à celles-ci : *prenant la forme de serviteur* (μορφὴν δούλου λαβὼν), *se rendant semblables aux hommes* (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Mais, comme ces dernières expriment évidemment en Jésus-Christ la nature humaine, les premières doivent exprimer en Lui la nature divine (1). Outre cela, l'Apôtre donne à entendre que Jésus-Christ, en ayant la forme de Dieu, ne crut point que ce fût de sa part une usurpation (οὐχ' ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) d'être égal à Dieu; il s'ensuit que cette égalité Lui appartenait de droit, c'est-à-dire par nature. L'Apôtre exprime en outre que Jésus-Christ *s'est anéanti*, rabaissé *Lui-même, en prenant la forme de serviteur;* d'où il résulte que par sa nature Il n'est point serviteur de Dieu, ni créature, mais Dieu Lui-même. Autrement, en quoi se fût-Il rabaissé, anéanti?

La parfaite égalité avec Dieu le Père : « Mon Père ne cesse point d'agir jusqu'à présent, et j'agis aussi. » (Jean, v, 17.) « Tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait comme Lui. » (*Ibid.*, 19.) « Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui Il lui plaît. » (*Ibid.*, 21.) « Comme le Père a la vie en Lui-même, Il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en Lui-même. » (*Ibid.*, 26.) « Mes brebis... me suivent; je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira d'entre mes mains. Ce que mon Père m'a donné est plus grand que toutes choses, et personne ne le peut ravir de la main de mon Père. » (x, 27-29.) « Si

(1) « J'affirme, » dit saint Basile, « que cette expression : *être dans la forme de Dieu* (Phil., II, 6), a la même force que celle-ci : *être dans l'essence de Dieu.* » En effet, de même que les mots : *Il a pris la forme de serviteur* (*Ibid.*, 7) signifient que Notre-Seigneur naquit dans l'essence de la nature humaine, ainsi sans doute ceux-ci : *Etre dans la forme de Dieu*, indiquent la propriété de l'essence de Dieu. (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 45.)

vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon Père, et vous le connaîtrez bientôt et vous l'avez vu (1) » (xiv, 7).

La consubstantialité avec Dieu le Père. En voici les preuves dans les paroles mêmes du Sauveur. Première parole : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un » (x, 30); nous en avons déjà vu le sens (2). Deuxième parole : « Celui qui me voit voit aussi mon Père... Je suis en mon Père et mon Père est en moi » (xiv, 9-11); nous l'avons également expliquée (3). Troisième parole : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (viii, 19; comp. xiv, 7); elle suppose nécessairement la consubstantialité du Père et du Fils (4). Quatrième parole : « Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi » (Jean, xvii, 10). « Tout ce qu'a mon Père est à moi » (xvi, 15); cette parole suppose la même vérité (5).

---

(1) Saint Cyrille d'Alexandrie emploie tous ces passages pour prouver l'égalité du Père et du Fils. (*De la sainte et vivifiante Trinité*, chap. 12 et 13; *Lect. chr.*, 1847, iii, 23-26.) Ces paroles du saint Père méritent aussi d'être citées : Le Seigneur Jésus-Christ nous annonce encore Lui-même cette égalité dans un autre passage, lorsqu'Il dit : « Je suis la porte; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé... » (Jean, x, 9.) Et ailleurs : « Personne ne peut venir à moi si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire » (*Ibid.*, vi, 44), où nous voyons que, comme le Père conduit au Fils les âmes élues, de même le Fils les conduit au Père. Où donc est ici cette sujétion d'esclave dont parlent les hérétiques? où est cette servitude, convenable à la créature? où voit-on inégalité entre la puissance du Père et l'obéissance du Fils?...

(2) Voir plus haut, § 27, et p. 233, note 1.

(3) *Ibid.*, et p. 216, note 1.

(4) « Voyez » (c'est là une observation de saint Cyrille d'Alexandrie), « voyez comme il indique également ici la consubstantialité : *Celui qui me voit voit aussi mon Père;* car l'inconsubstantiel ne révèle pas l'inconsubstantiel. Deux êtres hétérogènes et étrangers l'un à l'autre ne peuvent s'expliquer l'un l'autre; mais, s'ils sont de même nature, en connaissant l'un vous connaissez l'autre. » (*Lect. chr.*, 1847, iii, 31.) « Si quelqu'un a reconnu le Fils en son essence, » observe encore saint Basile, « il a pareillement reconnu le Père, car il est dit : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. » (Jean, xiv, 7.) Le Fils est donc consubstantiel au Père; car rien d'incorporel ne peut être reconnu par une essence qui ne lui serait pas semblable. » (*Œuvr. des saints Pères,* vii, 146.)

(5) Voir plus haut, page 217, note 2. « Si le Fils seul est la création du Père, » dit encore saint Basile, « et que tout le reste soit la création du Fils, celui qui disait : « Tout ce qui est à moi est à Toi, » avait plein droit de le dire; mais, suivant Eunome, Il n'eût pas dû ajouter : *et tout ce qui est à Toi est à moi* (Jean, xvii, 10); car le Fils lui-même ne pouvait être à soi. On voit bien par là qu'Il s'exprimait de la sorte en vue de sa conformité avec

III. — L'Écriture attribue à Jésus-Christ les perfections de Dieu, savoir :

L'éternité. « En vérité, en vérité, je vous le dis, je suis avant qu'Abraham fût. » (VIII, 58.) « Maintenant, Père, glorifiez-moi en Vous-même de cette gloire que j'ai eue en Vous avant que le monde fût. » (XVII, 5.) Et plus clairement encore : « Je suis l'alpha et l'oméga, le principe et la fin. » (Ap., I, 8; comp. 12, 17, 18.) « Voici ce que dit Celui qui est le premier et le dernier, qui a été mort et qui est vivant. » (*Ibid.*, II, 8.) « Je vais venir bientôt et j'ai ma récompense avec moi, pour rendre à chacun selon ses œuvres; je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le principe et la fin. » (XXII, 12, 13.)

L'aséité ou *l'existence par soi-même.* Indépendamment de ces derniers passages de l'Apocalypse, qui, en montrant l'éternité du Fils, indiquent aussi son aséité, nous avons encore ces paroles du Sauveur : « Comme le Père a la vie en Lui-même, Il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en Lui-même. » (Jean, V, 26.)

L'omniprésence. « Personne n'est monté au ciel que Celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. » (III, 13.) « En quelque lieu que se trouvent deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je me trouve au milieu d'elles. » (Matth., XVIII, 20.)

L'immutabilité. Le saint Apôtre exprime cet attribut du Fils de Dieu lorsqu'il rapporte à sa personne ces paroles du Psalmiste : « Seigneur, Vous avez créé la terre dès le commencement, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains. Ils périront, mais Vous demeurerez; ils vieilliront tous comme un vêtement, et Vous les changerez comme un manteau, et ils seront changés; mais, pour Vous, Vous serez le même, et vos années ne finiront point » (Hébr., I, 10-12), et que, plus loin, dans la même Épître, il dit : « Jésus-Christ était hier, Il est aujourd'hui, et Il sera le même dans tous les siècles. » (XIII, 8.)

L'omniscience. C'est un attribut que le Sauveur s'approprie lui-même : « Mon Père m'a mis toutes choses entre les mains,

---

le Père et de son essence en tout indivisible et semblable à l'essence du Père.» (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 161.)

et nul ne connaît le Fils que le Père, comme nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. » (Matth., XI, 27 ; Jean, X, 15.) « Et toutes les Églises connaîtront que je suis Celui qui sonde les reins et les cœurs. » (Apoc., II, 23.) Il lui est également approprié par les Apôtres : « Nous voyons bien à présent que Vous savez tout, et que Vous n'avez pas besoin que personne Vous interroge ; pour cela nous croyons que Vous êtes sorti de Dieu. » (Jean, XVI, 30.) « Seigneur, Vous savez toutes choses, Vous connaissez que je Vous aime. » (XXI, 17.) Ou : « Jésus ne se fiait point à eux, parce qu'Il les connaissait tous, et qu'Il n'avait pas besoin que personne Lui rendît témoignage d'aucun homme; car Il connaissait par Lui-même ce qu'il y avait dans l'homme. » (II, 24, 25.) « En Lui tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés. » (Col., III, 3.)

La toute-puissance. « Mes brebis entendent ma voix ; je les connais et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle et elles ne périront jamais ; et personne ne les ravira d'entre mes mains. Ce que mon Père m'a donné est plus grand que toutes choses, et personne ne le peut ravir de la main de mon Père. Mon Père et moi, nous ne sommes qu'un. » (Jean, X, 27-30.) « Lui (Jésus-Christ), Il transformera notre corps tout vil, afin de le rendre conforme à son corps glorieux, par cette vertu efficace par laquelle Il peut s'assujettir toutes choses. » (Ph., III, 21.)

La gloire. « S'ils l'eussent connue (la Sagesse de Dieu), ils n'eussent jamais crucifié le Seigneur de la gloire. » (I Cor., II, 8 ; comp. Jacq., II, 1.)

IV. — L'Écriture sainte attribue également à Jésus-Christ et les actions divines et l'empire sur tout ce qui existe.

Le Fils de Dieu est représenté : 1° comme Créateur du monde : « Toutes choses ont été faites par Lui, et rien de tout ce qui a été fait n'a été fait sans Lui. » (Jean, I, 3.) « Tout a été créé par Lui dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances : tout a été créé par Lui et pour Lui. » (Col., I, 16 ; comp. Hébr., I, 2, 10.)

2° Comme Providence : « Il est avant tout et toutes choses subsistent en Lui. » (Col. I, 17.) « Il soutient tout par la puissance de sa parole. » (Hébr., I, 3.)

3° Comme opérant des miracles par sa propre puissance : « Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui Il lui plait. » (Jean, v, 21.) « Ces miracles accompagneront ceux qui auront cru : ils chasseront les démons en mon nom, ils parleront de nouvelles langues, ils manieront les serpents, et, s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal; ils imposeront les mains sur les malades, et les malades seront guéris. » (Marc, XVI, 17, 18.)

4° Comme le Maître de tout, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs : « Dieu a fait entendre sa parole aux enfants d'Israël, en leur annonçant la paix par Jésus-Christ, qui est le Seigneur de tous. » (Act., X, 36; comp. Jude, 4.) « Ils combattront contre l'Agneau et l'Agneau les vaincra, parce qu'Il est le Seigneur des seigneurs, le Roi des rois. » (Apoc., XVII, 14.) « Il portait écrit sur son vêtement et sur sa cuisse : le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. » (XIX, 16.)

V. — L'Écriture enfin attribue à Jésus-Christ la vénération dont Dieu seul est l'objet. Ainsi elle ordonne en général : « Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père, » et déclare que « Celui qui n'honore point le Fils n'honore point le Père, qui l'a envoyé. » (Jean, v, 23). Elle ordonne, en particulier, que l'on croie au Fils : « L'Œuvre de Dieu est que vous croyiez en Celui qu'Il a envoyé. » (Jean, VI, 24.) « Le commandement qu'Il nous a fait est de croire au nom de son Fils Jésus-Christ. » (I Jean, III, 23; comp. Jean, III, 18; VI, 40; Act., XVI, 31; XX, 21.) — Qu'on se repose sur Lui : « Que votre cœur ne se trouble point. Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. » (Jean, XIV, 1.) « Je vous ai dit ceci afin que vous trouviez la paix en moi : vous aurez de grandes afflictions dans ce monde; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde. » (XVI, 33.) « Paul, Apôtre de Jésus-Christ par l'ordre de Dieu, notre Sauveur, et de Jésus-Christ, notre Espérance... » (I Tim., I, 1; comp. Matth., XII, 21; Col., I, 27.) — Qu'on l'aime : « Si quelqu'un n'aime point

Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème, maranatha. » (I Cor., XVI, 12; Jean, XIV, 23.) — Qu'on l'invoque dans ses prières : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai. » (XIV, 13, 14.) « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, Il vous le donnera. » (XVI, 23.) — Qu'on l'adore : « Lorsqu'Il introduit son premier-né dans le monde, Il dit : Que tous les Anges de Dieu l'adorent. » (Héb., I, 6.) L'Apôtre veut « qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu son Père. » (Ph., II, 10, 11.) — Enfin qu'on le confesse : « Quiconque aura confessé que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. » (I Jean, IV, 15.) « Si vous confessez de bouche que Jésus est le Seigneur, et si vous croyez de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, vous serez sauvé; car il faut croire de cœur pour être justifié, et confesser sa foi par ses paroles pour être sauvé... » (Rom., X, 9, 10.)

Il est vrai qu'il y a dans l'Écriture sainte des passages qui, au premier aspect, ne se concilient point avec la doctrine de la divinité du Fils de Dieu et de son égalité avec le Père, et dont par conséquent les hérétiques se sont servis de tout temps pour rejeter la divinité de notre Sauveur; mais ici nous devons nous rappeler que, selon l'Écriture sainte, Jésus-Christ n'est pas uniquement Dieu, mais qu'Il est en même temps homme; qu'en sa qualité de Dieu Il a reçu l'être du Père, et, par conséquent, quoique consubstantiel avec Lui et son égal, Il est, par ses rapports personnels, le Fils du Père, occupant la seconde place dans l'ordre des personnes de la sainte Trinité; qu'enfin, en sa qualité de Rédempteur des hommes *durant les jours de sa chair,* comme s'exprime l'Apôtre, il fut dans un état d'abaissement volontaire (Hébr., V, 7; Ph., II, 6-8), ayant daigné prendre nos péchés sur soi, se rendre Lui-même malédiction pour nous (Gal., III, 13), et remplir fidèlement la volonté du Père, qui l'avait proposé pour être la propitiation

par la foi en son sang... (Rom., III, 25.) A la clarté de ces idées nous trouverons facilement le sens des passages de l'Écriture que les hétérodoxes allégnèrent dans tous les temps contre le dogme de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ainsi, par exemple, lorsqu'Il disait : « Le Fils ne peut rien faire de Lui-même que ce qu'Il voit faire au Père » (Jean, v, 19), notre Sauveur le disait en vertu de son rapport personnel avec le Père, de qui et avec qui Il a non-seulement unité d'existence, mais aussi unité de volonté, d'action, de puissance; et par là, naturellement, tout ce qu'Il fait, Il le fait toujours par le Père et avec le Père, et Il ne peut rien faire de lui seul (1). Lorsqu'Il disait : « Mon Père est plus grand que moi » (XIV, 28), Il le disait autant en vue de son rapport personnel avec le Père, qui est son principe (2), qu'en vue de son humanité, qui est incontestablement inférieure à la Divinité (3). Lorsqu'Il disait : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (XX, 17), Il parlait ainsi et comme Fils de Dieu et comme homme; car Dieu est son Père par nature, et Il est

---

(1) « Il serait impossible et contradictoire que le Fils créât quelque chose que ne créât pas le Père. En effet, tout ce qu'a le Père est au Fils, de même que ce qui est au Fils est au Père. Il n'y a donc rien qui soit propre à l'un d'Eux; car tout est à Eux en commun; même l'existence en Eux est commune et digne d'une égale adoration, bien que l'existence du Fils provienne du Père. » (Saint Grég., *Serm.*. 30; *Œuvr. des saints Pères*, III, 88.) On trouve la même idée dans saint Jean Damascène (*Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 13, p. 45, 46, et liv. IV, chap. 18, p. 274).

(2) « Ici le mot *plus grand* a trait à la cause. C'est en tant que l'origine du Fils est dans le Père que celui-ci est plus grand, comme l'auteur et le principe du Fils. C'est également pour cela que le Seigneur a dit : *Le Père est plus grand que moi.* Mais que signifie le mot *Père*, sinon qu'il est la cause et le principe de ce qui est né de Lui? » (Saint Bas., liv. I, *Contra Eunom.*; *Œuvr. des saints Pères*, VII, p. 56.) Ainsi parlent saint Grégoire (*Œuvr. des saints Pères*, III, p. 85), les Pères du concile de Sardes (apud Theodoret. *H. E.*, II, cap. 8), saint Chrysostome (*Homil.* LXXV *in Joann.* ad cap. 14, vers. 29), saint Epiphan. (*Hæres.*, 69), saint Isidore de Péluse (lib. III, *Epist.* 334) et saint Jean Damascène (*Exp. de la Foi orth.*, I, 8, p. 23).

(3) « Quand Il dit : « Mon Père qui m'a envoyé est plus grand que Moi (Jean, XIV, 28), Il dit le Père plus grand que Lui, parce qu'Il s'est fait homme Lui-même; mais, en tant que Parole du Père, Il Lui est égal. » (Saint Athanase, *serm. sur l'Incarnation du Verbe-Dieu contre les Ariens*; *Lect. chr.*, 1840, III, 171-172.) Saint Ambroise explique ce passage de la même manière (*De Fide*, III, cap. 4), ainsi que saint Cyrille (*In Joann.*, lib. X), Augustin (*De Trinit.*, cap. 7, 9, 11) et le pape Léon (*Epist. ad Flav.*, cap. 4), etc.

devenu son Dieu par l'économie évangélique, en tant que le Fils a pris sur lui la nature humaine, tandis qu'au contraire, par rapport à nous, Dieu n'est Père que par grâce, mais Il est souverain et Dieu par nature (1). Lorsqu'Il disait : « Quant à ce jour ou à cette heure-là, nul ne le sait, ni les Anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul » (Marc, XIII, 32; Matth., XXIV, 36), c'était soit en vue de son humanité, de son état d'abaissement volontaire (2), soit en vue du plan de l'économie du salut, jugeant inutile de découvrir aux hommes l'époque du jugement (3). Lorsqu'Il dit : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi; néanmoins, non comme je le veux, mais comme Vous le voulez » (Matth., XXVI, 39), Il manifesta dans sa personne deux volontés : la volonté humaine, qui, par un effet de l'infirmité de la chair, priait pour que la souffrance s'éloignât; et la volonté divine, qui, parfaitement identique avec celle du Père, était également prête à recevoir la souffrance et la mort (4). Lorsqu'enfin, sur la croix même, Il s'écria : « Mon Dieu, mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné » (Matth., XXVII, 46)? ce fut sans nul doute en notre nom; car ce n'était pas pour Lui qu'Il souffrait, mais pour nous; ce n'était pas Lui qui était abandonné de Dieu le Père (c'était même de toute impossibilité vu leur unité et indivisibilité de nature), c'était nous, nous pour qui Il est monté sur la croix, afin de nous réconcilier avec Dieu (5). « C'est sous le même point de vue, » dit saint Grégoire le Théologien,

---

(1) Voy. saint Athanase, *Serm. contre les Ariens* (*Lect. chr.*, 1840, III, 178). La même pensée se trouve dans saint Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, XI, n. 19, p. 200), et dans saint Grégoire le Théol. (*Œuvr. des saints Pères*, III, p. 86.)

(2) Voir saint Grégoire le Théol. (*Œuvr. des saints Pères*, III, 94). Ainsi parlent encore saint Athanase (*Contra Arian.*, lib. VI), Eustaphe d'Antioche (*Contra Arian.*, lib. VI), Cyrille d'Alex. (*Dialog.*, lib. VI), et d'autres.

(3) « Par le mot : *ni les Anges*, » dit saint Chrysostome, « Jésus-Christ enseigne à ses disciples qu'ils ne doivent point chercher à savoir ce qu'ignorent les Anges. Par le mot : *ni le Fils*, Il leur défend et de savoir et de le questionner là-dessus, » etc. (*Hom.* 76, *Sur l'Év. saint Matth.*, n. 1, 2.) Saint Basile (*Œuvr. des saints Pères*, VII, 166).

(4) Voir saint Athan. (*Serm. contre les Ar.*; *Lect. chr.*. 1840, III, 207.)

(5) Saint Grég. le Théol. (*Serm.* 30, *Œuvr. des saints Pères*, III, 82, 83); saint Athanase (*Serm. contre les Ariens; Lect. chr.*, 1840, III, 169-170); saint Jean Damasc. (*Exp. de la Foi orth.*, liv. IV, chap. 18, 278).

« qu'il faut envisager aussi et ce qui est dit du Fils : « Qu'Il n'a pas laissé d'apprendre l'obéissance par tout ce qu'Il a souffert, » et son cri, et ses larmes, et ses supplications, et son exaucement, et son humble respect (Hébr., v, 7, 8) ; c'est en notre nom que tout cela s'accomplit et se concentre miraculeusement dans sa personne divine. Lui-même, en tant que Verbe, Il ne fut ni obéissant ni désobéissant (l'obéissance et la désobéissance étant le fait d'inférieurs et de subordonnés, et celle-là, des bons, celle-ci, des méchants); mais, comme *forme de serviteur* (Ph., II, 7), Il s'abaisse au niveau de ses compagnons de service et serviteurs, Il revêt une ressemblance étrangère, prenant sur soi et représentant tout ce qui est à moi, tout ce qui est moi, pour épuiser en sa personne toutes mes souillures morales, comme le feu anéantit la cire, ou le soleil les vapeurs de la terre, et pour me rendre, par mon union avec Lui, participant de ce qui Lui est propre (1). »

Après avoir ainsi montré le moyen d'interpréter dans un sens vraiment religieux ceux des passages de l'Écriture qui semblent au premier abord contredire la doctrine de la divinité du Fils, et avoir expliqué les plus difficiles, nous croyons superflu d'examiner tous les autres, qui présentent infiniment moins de difficulté (2), et nous allons puiser la confirmation de cette doctrine dans une autre source de la théologie orthodoxe.

§ 84. *La divinité de Jésus-Christ et sa consubstantialité avec le Père prouvées par la tradition sacrée.*

L'ancienne Église de Christ, conservatrice de la vrai tradition apostolique, professa, sans aucun doute, dans les trois

(1) Serm. 30, *Œuvr. des saints Pères*, III, p. 83.

(2) Ces divers passages sont discutés en détail dans saint Athanase (*Serm. contre les Ariens*), saint Basile (4e liv. *Contra Eunom.*; *Œuvr. des saints Pères*, VII, p. 144-178), saint Grégoire (Serm. 29 et 30, *Œuvr. des saints Pères*, III, 72-95), et les autres Pères qui ont écrit contre les Ariens. Saint Jean Damascène donne aussi des règles pour l'interprétation des passages de ce genre. (*Exp. de la Foi orth.*, liv. IV, chap. 18 : Des termes employés relativement à Christ.)

premiers siècles de notre ère, la divinité du Fils de Dieu, précisément de la même manière que le font de nos jours tous les chrétiens orthodoxes. Remarquons en effet qu'ici, comme dans la doctrine de la trinité des personnes en Dieu, nous n'avons pas besoin de suivre le fil de la tradition plus loin que le quatrième siècle, c'est-à-dire après le premier concile œcuménique, époque à partir de laquelle, de l'aveu même des hétérodoxes, la doctrine de la divinité de Jésus-Christ a constamment existé dans l'Église.

Les preuves de la croyance de l'Église des premiers siècles à la divinité de Jésus-Christ sont de deux sortes : les unes peuvent être appelées *internes;* les autres *externes.*

Aux preuves internes appartiennent : 1° *Les symboles ou professions de foi en usage dans l'Église jusqu'au concile de Nicée.* Dans quelques-uns d'entre eux l'idée de la divinité de Jésus-Christ n'est exprimée qu'en peu de mots; c'est le cas, par exemple, dans le Symbole dit *apostolique :* « Je crois... et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur. » Mais, en revanche, elle est marquée ailleurs avec tous les détails et toute la clarté désirables. Ainsi, dans la profession de foi annexée aux constitutions apostoliques, Jésus-Christ est appelé : « Fils unique de Dieu, Premier-né de toutes les créatures, *avant les siècles,* selon le bon vouloir du Père, *engendré, incréé;* » — dans le Symbole de l'Église de Jérusalem il est nommé : « Fils unique de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles, *vrai Dieu* par lequel sont toutes choses; » — dans celui de l'Église de Césarée : « Verbe de Dieu, Dieu de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles (1); » — dans celui de saint Grégoire le Thaumaturge, journellement employé par l'Église de Néocésarée pour l'instruction du peuple : « Fils unique d'un Dieu unique, *Dieu de Dieu...* Force productrice de tous les êtres créés... immortel d'immortel, éternel d'éternel (2). »

---

(1) Voir § 28, p. 237, notes 1 et 2.

(2) Voir ce Symbole, et le récit historique qu'en fait saint Grégoire de Nysse, à la fin de la *Confession orthodoxe, catholique et apostolique de l'Église d'Orient.* « Saint Grégoire (le Thaumaturge), » dit l'historien, « a laissé, en manuscrit, une doctrine divine (le Symbole), héritage précieux qu'il a légué

2° *Les professions de foi rédigées avant le quatrième siècle, dans les conciles ou au nom des pasteurs rassemblés.* Par exemple, la profession de foi des pasteurs de l'Église d'Alexandrie, exposée dans leur lettre à Paul de Samosate, qui niait la divinité du Sauveur. « Nous confessons, » écrivaient-ils entre autres choses, « l'image de Dieu, son Verbe et sa sagesse, comme Fils de Dieu et vrai Dieu, comme seule et même personne éternelle, seule et même hypostase. Cela ne peut exister chez les hommes; car la parole, la sagesse, la puissance et l'image de l'homme sont de ses attributs; ils n'existent point par eux-mêmes, et aucun d'eux n'est ni homme ni fils d'hommes... Au contraire, l'image de Dieu, et le Verbe qui coexiste avec Lui, est Dieu et Fils de Dieu, Verbe hypostatique (ἐνυπόστατος Λόγος), c'est-à-dire ayant une hypostase distincte du Père. Ainsi le confessaient les saints Pères eux-mêmes; ainsi nous ont-ils appris à confesser et à croire... » Et plus loin : « Pourquoi appelles-tu le Christ homme parfait, et non vrai Dieu, objet de l'adoration de toute créature, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit?... Il est le Dieu invisible qui s'est rendu visible; car Dieu *s'est fait voir* ou manifesté *dans la chair* (I Tim., III, 16). Né d'une femme, c'est le même que Dieu le Père, engendré de son sein avant l'étoile du jour. (Ps. CIX, 4.)... Il est le Seigneur par sa nature, et le Verbe du Père, par lequel le Père a tout créé; et les saints Pères l'appellent *consubstantiel au Père*... Car l'enseignement qu'ils nous donnent à son sujet, c'est celui-là même qu'ils nous donnent par rapport à Dieu (1). » Telle est encore la profession de foi exposée dans la lettre du concile d'Antioche (269) au même hérétique : « Nous avons cru devoir exposer par écrit la foi que nous avons reçue dès le commencement, qui nous a été transmise et s'est conservée jusqu'à ce jour dans la sainte Église catholique : legs précieux des bienheureux Apôtres, témoins ocu-

---

à ses successeurs. Le peuple habitant de cette contrée, allant puiser chaque jour son instruction à cette source, est resté jusqu'ici étranger à toute hérésie. (*Ibid.*, p. 232-233, M., 1838.)

(1) *Biblioth. vet. Patr.*, t. I, p. 273-278, Paris, 1624, et *Lect. chr.* 1840, IV, 10, 12, 14.

laires et ministres du Verbe (Luc, I, 2), et qui est annoncé dans la loi, les prophètes et le Nouveau Testament. Cette foi, la voici : Dieu est incréé, unique, éternel, invisible... Son Fils, que nous connaissons par l'Ancien et le Nouveau Testament, nous le confessons et le prêchons comme engendré, Fils unique, image de Dieu invisible, Premier-né de toutes les créatures (Col., I, 15) ; comme la Sagesse, la Parole et la Force de Dieu (I Cor., I, 24), existant de toute éternité ; comme Dieu, non par prescience, mais par nature et hypostase, Fils de Dieu. Mais quiconque nie que le Fils de Dieu ait été Dieu même avant la création du monde, et prétend que, reconnaître le Fils de Dieu comme Dieu, c'est admettre deux Dieux, nous le comptons pour être en dehors de la loi de l'Église, et toutes les Églises catholiques sont en cela d'accord avec nous... Et toutes les Écritures inspirées représentent le Fils de Dieu comme Dieu même (1). »

3° *Les excommunications lancées par l'Église contre les hérétiques qui rejetaient la divinité du Fils de Dieu ou de Jésus-Christ, et nommément contre Cérinthe, Ébion, Théodote, Carpocrates, Paul de Samosate, Arius enfin, et tous leurs adhérents* (2). Dans toutes ces circonstances la foi de l'Église elle-même à la divinité du Fils de Dieu s'exprima de la manière la plus précise et la plus solennelle.

4° *Les paroles de certains pasteurs et docteurs de l'ancienne Église.* Ainsi, parmi ceux qui furent contemporains des Apôtres, saint Clément de Rome, dans sa Ire Épître aux Corinthiens, en approuvant leur conduite précédente, leur rappelle qu'ils avaient alors les souffrances *de Dieu* constamment devant les yeux (3) ; et il commence sa IIe Épître en leur faisant la recommandation suivante : « Frères, vous devez considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme le juge des vivants et des

---

(1) *Collect. Concilior.* Labbei, t. I, p. 844, Paris, 1671, et *Lect. chr.*, 1840, I, 238, 239, 241.

(2) Voir plus haut, p. 241, note 2. Voir aussi Irénée, *Contra Hæres.*, III, cap. 19 ; Eusèbe, *H. E.*, V, cap. 28, 315.

(3) ... Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Θεοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες τοῖς λόγοις αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν. (I ad Cor., cap. 2.)

morts (1). » Saint Ignace l'Inspiré le nomme quelquefois, dans ses Épîtres, Dieu, Dieu incarné, fait homme, Parole de Dieu éternelle et Fils de Dieu par la divinité (2) ; il appelle son sang sang de Dieu, et exprime le désir d'imiter son Dieu dans ses souffrances (3). Un disciple des Apôtres qui a caché son nom s'exprime ainsi en parlant de Dieu : « Il a envoyé aux hommes non quelqu'un de ses serviteurs, un Ange ou un prince... mais l'Architecte même et l'Auteur de toutes choses (δημιουργὸν τῶν ὅλων)..., par qui tout a été arrangé, déterminé, et de qui tout dépend ;... Il l'a envoyé, comme ferait un roi envoyant un roi son Fils ; Il l'a envoyé comme Dieu (ὡς Θεὸν ἔπεμψεν) (4). Saint Polycarpe le nomme le Fils éternel du Père (5), à qui est soumis tout ce qui est au ciel et sur la terre, et que servent tous les esprits (6).

Parmi les Docteurs du deuxième siècle, saint Justin affirme que Jésus-Christ est tout à la fois le premier né de Dieu et Dieu même (7), autre Dieu pour le nombre et non pour la puissance (8) ; que c'est Lui-même qui, dans l'Ancien Testament, apparaissait sous le nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (*Apol.*, I, n° 63) ; que sa divinité est évidente en ce qu'Il est vraiment engendré de Dieu (*Dial. av. Triph.*, chap. 125, 126) ; puis il ajoute : « Cela (cette naissance mystérieuse) m'est

---

(1) Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ὑμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ... (II ad Corinth., n. 1.)

(2) On lit, entre autres, dans saint Ignace : « Jésus-Christ notre Dieu (ὁ Θεὸς) a été dans le sein de Marie. » (*Ad Ephes.*, n. 18. Conf., n. 19, 20.) « Il y a un seul Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Verbe éternel » (Λόγος ἀΐδιος). (*Ad Magnes.*, n. 8.)

(3) « Vous, imitateurs de Christ, vous avez accompli une œuvre convenable en vous vivifiant par le sang de Dieu » (ἐν αἵματι Θεοῦ). (*Ad Ephes.*, n. 1.) Ἐπιστρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου. (*Ad Roman.*, n. 14.)

(4) L'homme apostolique auquel appartiennent ces paroles n'est connu que comme auteur de la lettre à Diognète, d'où nous les avons tirées... Vid. *Epist. ad Diognetum*, cap. 7, et II, in *Opp. Patr. Apostol.*, p. 312-314 et 320, Tubing., 1847.

(5) *Epist. Smyrn. Eccl., de Morte S. Polycarp.*, n. 14.

(6) Ὧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια· ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεύει. (*Epist. S. Polycarp. ad Philipp.*, n. 11.)

(7) Ὃς καὶ Λόγος προτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ὑπάρχει. (*Apolog.*, 1, n. 63.)

(8) Θεὸς ἕτερος ἀριθμῷ, ἀλλ' οὐ γνώμῃ. (*Dialog. cum Tryphon.*, cap. 56.)

attesté par la parole de la Sagesse, qui est Dieu même engendré par le Père de toutes choses » (*Ibid.*, chap. 61). Enfin, en s'adressant aux Juifs, il dit : « Si vous aviez fait plus d'attention à ce qu'ont dit les Prophètes, vous ne refuseriez point de reconnaître qu'Il (Jésus-Christ) est le seul Dieu et Fils de Dieu incréé. » (*Ibid.*, chap. 121.) Tatien défend contre les païens la réalité de la venue sur la terre de *Dieu en chair*, et appelle figurément le Saint-Esprit Serviteur du Dieu qui a souffert (διάκονον τοῦ πεπονθότος Θεοῦ) (1). Saint Irénée, dans son livre *Contre les Hérésies*, après avoir appelé le Sauveur le seul Dieu (*solus Deus*) (lib. III, cap. 8, n. 3), remarque que personne ne s'appelle Dieu, sauf le Dieu et Seigneur de toutes choses et son Fils Jésus-Christ (III, 6, 21); que le nom de Dieu, dans le sens rigoureux, ne fut jamais donné aux anges, et qu'alors même on y ajoutait toujours quelque trait faisant allusion à l'imperfection de leur nature (III, 6, 3, 5); que les mages présentèrent leurs offrandes à Jésus-Christ en l'envisageant comme Dieu (III, 9, 2), et que tous les Prophètes, tous les Apôtres et l'Esprit même le nomment, dans le sens propre, Dieu, Seigneur, Roi éternel, Fils unique et Verbe incarné (III, 19, 2). Méliton de Sardes, en parlant du Christ, dit qu'Il est Dieu et homme en même temps (2), et ajoute, par rapport aux chrétiens, qu'ils adorent, non des pierres, mais le Verbe, qui est Dieu (3).

Parmi les Docteurs du troisième siècle, Tertullien écrit que Jésus-Christ est Dieu et Roi pour tous, Dieu de Dieu, lumière de lumière, Fils engendré de l'essence ou substance du Père et consubstantiel au Père (4). Il démontre la possibilité de l'incarnation de Dieu (5); puis il remarque que, le devoir des chrétiens, c'est de croire en Dieu mort, et néanmoins vivant aux siècles

---

(1) Tatian. *Advers. Græc.*, n. XXI et XIII.
(2) Apud Euseb. *H. E.*, V, cap. 28.
(3) *Apol. fragm. in Chronic. Pasch.*, apud Galland., t. I, p. 678.
(4) « Christus omnibus Deus et Dominus est. » (*Advers. Judæos*, cap. 7.) « De Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. » (*Apolog.*, cap. 21.) « Filium « non aliunde deduco, sed de substantia Patris. » (*Adv. Prax.*, cap. 4.) « Con-« sortes (Filius et Sp. S.) substantiæ Patris. » (*Ibid.*, cap. 3.)
(5) *Advers. Marcion.*, II, 16; III, 12; *De Carn. Christ.*, cap. 3, 4.

des siècles, et que nous ne sommes pas à nous-mêmes, ayant été rachetés par le sang de Dieu, de Dieu crucifié (1). Clément d'Alexandrie parle avec la même clarté du Verbe, qui est à la fois Dieu et homme et la source de tous les biens, du Dieu rédempteur, qui, en sa qualité de Dieu, a prévu tous nos désirs (2), et nous donne cette instruction : « Homme, crois à Celui qui est en même temps homme et Dieu, Dieu vivant qui a souffert et qu'on adore (3). » Origène nomme Jésus Dieu (4), Dieu et image du Dieu invisible, qui nous manifeste le Père (*sur Gen.*, x, 6; *sur l'Év. de Jean*, t. II, n. 11), Dieu et homme (*sur l'Év. Matth.*, t. XVII, n. 20), qui possède tout ce que possède le Père (*sur Lam. Jér.*, VIII, n. 2), qui est avec le Père seul et même Dieu et Seigneur (5), et que l'Église associe à l'honneur divin qu'elle rend au Père. (Conf. Cel., VIII, 26, 67.) Saint Hippolyte écrit, à propos des paroles de l'Apôtre sur le Christ (Rom., IX, 5) : C'est Lui qui est Dieu sur toutes choses; car Il dit avec assurance : « Mon Père m'a mis toutes choses entre les mains » (Matth., XI, 27); « Celui qui est sur toutes choses Dieu béni, est né et devenu homme; Il est Dieu pour l'éternité (6). » Denys d'Alexandrie, que quelques Pères, se fondant sur certaines expressions inexactes de ses récits, soupçonnaient d'errer sur la consubstantialité du Fils avec le Père, se justifia complétement à cet égard dans une lettre fort esti-

(1) « Christianorum est etiam Deum mortuum credere, et tamen viventem « in ævo ævorum. » (*Adv. Marcion.*, II, 16.) « Non sumus nostri, sed pretio « empti, et quali pretio? Sanguine Dei. » (*Adv. Uxor.*, II, 3.) « Deus cruci- « fixus... » (*Adv. Marc.*, II, 27.)

(2) Αὐτὸς ὁ Λόγος, ὁ μόνος ἄμφω Θεός τε καὶ ἄνθρωπος... Coh. 1; conf. *Strom.*, II, 9; *Quis div. salv.*, VI; *Pædag.* I, 8.

(3) Πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ τε καὶ Θεῷ, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι. (Coh. X.)

(4) Ὁ Θεὸς Ἰησοῦς. (*Contr. Cels.*, V, 66.) Θεὸς Ἰησοῦς. (*Ibid.*, V, 51.) Θεὸς ἄρα καὶ κατὰ τὴν γραφὴν ὁ Σωτὴρ. (*Select. in Genes.*, IX, 6.)

(5) « Ut autem unam et eandem omnipotentiam Patris et Filii esse cognos- « cas, sicut *unus atque idem est cum Patre Deus et Dominus*, audi hoc modo « Iohannem in Apocalypsi dicentem : *Hæc dicit Dominus Deus, qui est, et qui* « *erat, et qui venturus est, omnipotens*. Qui enim venturus est, quis est alius, « nisi Christus? » (*De Princip.*, I, 2, n. 10.) Ἕνα οὖν Θεὸν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν θεραπεύομεν. (*Contr. Cels.*, VIII, 12.)

(6) *Contra Noet.*, cap. 6. Θεὸς ὢν ἀληθινῶς. *Adv. Jud.*, cap. 4. Conf. *Adv. Beron. et Helic.*, n. 2, et *Serm. in S. Theophil.*, n. 10.

mée, où il professa avec toute la clarté désirable et l'égalité et la consubstantialité du Fils avec le Père (1). Saint Cyprien dit : « Nous avons un Intercesseur et Réconciliateur pour nos péchés, savoir : Jésus-Christ, Notre-Seigneur et Dieu (*Ép.*, III, 7); c'est Lui qui est notre Dieu, c'est Lui qui est le Christ (*sur la Van. de l'idol.*); et quiconque ne croit pas que Christ est Dieu ne peut devenir son temple. » (*Ép.* 73.) Arnobe (2), Méthodius de Patare (3), Félix de Rome (4), Pierre d'Alexandrie (5), ainsi que tous les autres Docteurs orthodoxes de cette époque, confessèrent précisément de même la divinité de notre Sauveur Jésus-Christ, à en croire le témoignage d'un écrivain contemporain cité par Eusèbe. En combattant l'opinion des hérétiques, que la doctrine de la divinité du Fils ne fut introduite dans l'Eglise qu'après le pape Victor, cet écrivain s'exprime ainsi : « Leur assertion serait vraisemblable peut-être si elle n'était démentie d'abord par l'Écriture sainte, puis par les écrits de quelques frères qui parurent avant l'époque de Victor, et furent composés dans le but de défendre la vérité contre les païens et les hérétiques du temps; je veux parler des livres de Justinien, de Miltiade, de Tatien, de Clément, et de beaucoup d'autres, qui tous appellent le Christ Dieu. Enfin, qui ne connaît les livres d'Irénée, de Méliton et d'autres, dans lesquels le Christ est appelé Dieu et homme? Et combien l'antiquité orthodoxe n'a-t-elle pas produit de psaumes et de can-

---

(1) *Epist. ad Dionys. Romanum* : Ἅπερ καί σοι δι' ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα, ἐν οἷς ἤλεγξα καὶ ὃ προφέρουσιν ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ. (Apud Athan., t. I, p. 255.)

(2) « Ideo Christus, licet vobis invitis, Deus; Deus, inquam, Christus; hoc « enim sæpe dicendum est, ut infidelium dissiliat et disrumpatur auditus... » (*Adv. Gentes*, II, 60.)

(3) « Nous croyons que dans le Fils, qui, *par un effet de sa bonne volonté* (Eph., I, 5), s'est fait homme pour nous, en vertu d'une indivisible divinité, réside le Père avec le Saint-Esprit, qui lui est consubstantiel. » (Method. *De Symeone et Anna*, n. 5.)

(4) « Ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo, a Deo « assumptus... Sed cum perfectus Deus esset, factus est simul homo perfectus. » (*Epist. ad Maxim. Episcop. et Cler. Alex.*)

(5) . . . Θεὸς ἦν φύσει, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει. (*De Adventu Domini, fragm. in* Routh. *Reliq. S.*, III, 346.)

tiques dans lesquels le Christ est appelé Verbe de Dieu et sa divinité glorifiée (1)!

5° *Les confessions des martyrs.* La martyre *Symphorope* répondit à l'empereur Trajan, qui la menaçait de la sacrifier à ses dieux si elle refusait de brûler de l'encens sur leurs autels : « Tes dieux ne peuvent me recevoir comme victime; mais, si je suis brûlée pour le nom du Christ, *mon Dieu*, je n'en détruirai que mieux les démons (2). » Pendant qu'on martyrisait Félicie avec ses sept fils (en 150), le plus jeune, Martial, répondit au bourreau : « Oh! si tu savais quels tourments sont réservés aux idolâtres! Mais Dieu diffère encore de déployer sa colère sur vous et vos idoles; car tous ceux qui ne confessent point que Christ est *le vrai Dieu* seront envoyés dans le feu éternel (3). » La martyre Donata (200) dit aussi en face de son bourreau : « Nous rendons l'honneur à César, mais la crainte et l'adoration à Christ, qui est *le vrai Dieu* (4). » Le martyr Pierre (200), jeune encore, étant contraint de sacrifier à une déesse du paganisme, répondit : « Non; je dois offrir le sacrifice de la prière, de la contrition du cœur, de la louange, au Christ, *Dieu* vivant et vrai, Roi de tous les siècles (5). »

Il existe enfin, avons-nous dit, des témoignages externes de la foi de la primitive Église à la divinité de Jésus-Christ. Nous rangeons dans cette catégorie : 1° *Les déclarations de certains personnages, soit païens, soit juifs.* Ainsi Pline le Jeune écrit à l'empereur Trajan que les chrétiens ont continué de se rassembler au point du jour et de chanter des hymnes à la louange du Christ, qu'ils honorent *comme Dieu* (6). L'empereur Adrien écrit dans sa lettre à Servien, en parlant des habitants d'Alexandrie, que les uns *adorent* Sérapis et les autres *le Christ* (7).

---

(1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, v, 28, p. 314-315; trad. russe, 1848.

(2) Ruinart. *Acta prim. martyr. sincera*, *Pass. S. Symphor.*, p. 24, edit. 2.

(3) *Ibid.*, *Pass. S. Felicit.*, p. 27.

(4) *Ibid.*, *Acta proconsul. Martyr. Scillitan.*, p. 87.

(5) *Ibid.*, *Acta martyr. Petri, Andreæ*, etc., p. 159.

(6) «... Soliti stato die ante lucem convenire, carmenque *Christo*, *quasi* « *Deo*, dicere secum invicem... » (Lib. x, *Epist.* 97.)

(7) « ... Ab aliis Serapidem, ab aliis adorari Christum... » (Vid. apud Lamprid. in *Vita Alex. Severi.*)

Lucain reproche aux chrétiens de rendre un culte divin à un homme crucifié en Palestine et d'avoir quitté pour lui tous les dieux de la Grèce (1). Celse se moque des chrétiens parce qu'ils croient que Dieu lui-même est venu dans le monde pour la rançon des hommes, que Dieu est né et a été crucifié, et il prétend qu'il résulte de la doctrine chrétienne sur l'Incarnation que Dieu a changé (2). D'autres païens faisaient aussi aux chrétiens les mêmes reproches (3). Le Juif Triphon, dans le fameux écrit de Justin, martyr, reconnaît pour invraisemblable et impossible (ἄπιστον καὶ ἀδύνατον), contradictoirement à la doctrine chrétienne, que Dieu se soit fait homme (*Dial. av. Triph.*, n. 68). Un autre Juif, dans un écrit non moins connu d'Origène contre Celse, réfute cette objection que Jésus-Christ n'eût pas dû s'enfuir en Égypte, parce qu'il messied à un Dieu de craindre la mort, et qu'on ne peut admettre que le Dieu suprême n'eût pas eu le pouvoir de défendre son propre Fils (τὸν ἴδιον Υἱὸν) (4). Il est aussi à remarquer que, lorsque saint Polycarpe eut rendu l'âme dans les tourments, les Juifs prièrent instamment le proconsul de ne pas livrer son corps aux chrétiens, de crainte que ceux-ci ne quittassent le Crucifié pour déifier (σέβεσθαι) le nouveau martyr (5); les Juifs n'ignoraient donc pas que les chrétiens honoraient Jésus-Christ comme Dieu.

2° *La voix des hérétiques.* Ici nous avons en vue, d'un côté les Nazaréens et les Docètes, qui, dès l'origine du christianisme, professèrent certainement la divinité du Christ sans avoir jamais encouru pour cela le moindre blâme de la part de l'Église. Au contraire, les derniers furent condamnés par elle nommément parce que, en croyant à la divinité du Christ,

(1) *De Morte peregr.*, n. 2 : Τὸν μέγαν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσιν ἄνθρωπον, τὸν ἐν Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα. Conf. ibid. n. 13; Θεοὺς μὲν τοὺς ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφίστην αὐτῶν προσκυνῶσι.

(2) Apud Origen., *Contra Cels.*, IV, n. 5, 7, 8, 10; VII, n. 13; VIII, n. 12, 15, 41.

(8) Vid. apud Tertull., *Adv. Jud.*, cap. 7, 9, 11, et Arnob., *Adv. Gentes*, I, n. 23, 24.

(3) ... Θεὸν γὰρ οὐκ εἰκὸς ἦν περὶ θανάτου δεδιέναι... (*Contr. Cels.*, lib. I, n. 66.)

(4) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, cap. 15, p. 217, version russe, 1848.

ils niaient en lui la nature humaine et ne lui attribuaient qu'un corps imaginaire, transparent, envisageant comme indigne d'un Dieu de revêtir la chair grossière de l'homme (1). D'un autre côté, nous avons eu en vue les Ariens, qui niaient la divinité du Verbe, ou plutôt nous voulons dire la manière dont ils s'y prenaient pour défendre leur fausse doctrine. On sait que, dès l'origine de cette hérésie, les pasteurs orthodoxes, en la combattant, en appelaient toujours, entre autres, à l'autorité de leurs prédécesseurs, au lieu que les Ariens l'évitaient, se bornant à des interprétations arbitraires de l'Écriture. « Ils ne veulent pas, » disait déjà Alexandre, évêque d'Alexandrie, le premier des adversaires d'Arius, qu'on mette à leur niveau aucun des anciens ni de ceux qui, dans notre jeunesse, furent nos instituteurs... C'est pour eux seuls qu'ils réservent le nom de sages; ils se donnent eux seuls pour les inventeurs du dogme, et ils se vantent que c'est à eux seuls que sont découvertes certaines vérités qui, avant eux, n'étaient pas même montées encore à l'esprit d'aucun mortel (2). » Qu'est-ce à dire, sinon que les Ariens sentaient bien eux-mêmes que l'antiquité chrétienne était contre eux, et qu'ils se considéraient comme les inventeurs de leur fausse doctrine? Saint Athanase d'Alexandrie, dans son livre sur les décrets du concile de Nicée, après avoir cité plusieurs témoignages des anciens Pères, apostrophe ainsi les Ariens : « Nous venons de montrer comment cette doctrine (de la consubstantialité du Verbe avec le Père) s'est transmise de père en fils; et vous, nouveaux Juifs et disciples de Caïphe, quels ancêtres avez-vous à nous offrir à l'appui de vos paroles? Mais je vous défie de me nommer en votre faveur un seul sage, un seul homme bien pensant, car ils se détournent tous de vous (3). » Voici encore une circonstance que nous offre l'histoire des temps postérieurs, et que nous ne saurions passer

(1) La foi des Nazaréens en la divinité de Jésus-Christ est attestée par Justin martyr, Jérôme et Augustin (vide apud Lequien, *Dissert. Damasc.*, VIII); celle des Docètes, par Irénée (*Adv. Hær.*, III, 17, 18), Clément d'Alexandrie (*Pædag.*, II, 8.), Origène (*In Joann.*, t. IV, p. 165, Paris, 1759), Pamphile (in *Bibl. Patr.*, Galland, t. IV, p. 23), etc.

(2) *Epist. ad Alexandr. Constantinop.*, apud Theodoret. *H. E.*, lib. I, cap. 4.

(3) Athanas. *De Synod. Nicen. decret.*, n. 27, p. 233, edit. Bened.

sous silence. Lorsque l'empereur Théodose, désireux de mettre un terme aux disputes des orthodoxes avec les différentes sectes ariennes au sujet de la divinité du Fils de Dieu, eut convoqué en concile les évêques de toutes ces sectes avec les évêques orthodoxes, et que, sur le préavis du patriarche Nectaire, il vint à demander au préalable aux représentants de l'arianisme s'ils voulaient, pour résoudre définitivement la question, qu'on invoquât le témoignage des anciens et vénérables pasteurs de l'Église, et s'ils consentaient à se rendre à leur voix, alors ces représentants ne surent que répondre ; ils se divisèrent d'opinions, commencèrent à disputer entre eux, et l'empereur vit clairement que sa proposition n'était pas de leur goût; il eut donc recours à une autre mesure : ce fut d'exiger de chaque secte qu'elle lui présentât sa profession de foi par écrit (1).

Après tout ce que nous venons de citer de témoignages, tant internes qu'externes, sur la véritable foi de l'Église primitive ou des premiers siècles, et particulièrement de ses pasteurs et docteurs, à la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, aucun homme de sens ne se scandalisera sans doute s'il vient à trouver parfois en certains écrits des siècles suivants des obscurités ou des inexactitudes dans le développement détaillé de ce dogme sublime, à rencontrer des passages dans lesquels, comme cela se voit dans la sainte Écriture, le Fils serait représenté comme inférieur à son Père, plus petit que son Père, ou seulement chargé d'exécuter les volontés de son Père, etc. Toutes les remarques que nous avons faites sur de tels passages de l'Écriture (§ 33), comme ce que nous avions dit antérieurement au sujet de ces inexactitudes et obscurités qui se rencontrent chez les plus anciens pasteurs dans l'exposition du dogme de la trinité des personnes en Dieu sous l'unité de nature (§ 28), tout cela peut avoir également ici son application et nous prémunir contre toute espèce d'incertitude et de doute.

---

(1) Socrat. *H. E.*, lib. v, cap. 10; Sozom. *H. E.*, lib. vii, cap. 12.

§ 35. *Divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité avec le Père et le Fils prouvées par l'Écriture sainte.*

La divinité du Saint-Esprit, troisième personne de la sainte Trinité, et sa consubstantialité avec le Père et le Fils, sont démontrées par l'Écriture de la même manière que la divinité du Fils.

1° L'Écriture sainte attribue au Saint-Esprit les noms de Dieu.

Cela ressort évidemment de certains passages directs de la parole de Dieu. Le Psalmiste, après avoir dit de soi : « L'Esprit du Seigneur s'est fait entendre par moi; sa parole a été sur ma langue, » ajoute immédiatement : « Le Dieu d'Israël m'a parlé, le Fort d'Israël m'a dit » (II Rois, XXIII, 2, 3), expliquant ainsi qui il entend par l'Esprit du Seigneur. (Comp. Ps. LXXXIV, 8.) L'Apôtre Pierre exprime plus clairement encore la même pensée en convainquant Ananie de mensonge. « Ananie, » lui dit-il, « comment Satan vous a-t-il tenté jusqu'à vous faire mentir au Saint-Esprit?... Ce n'est pas aux hommes que vous avez menti, mais à Dieu. » (Act., V, 3, 4.) Voici le sens de cette proposition. Lorsqu'Ananie, après avoir caché une partie du prix que lui avait rapporté le fonds de terre qu'il venait de vendre, eut l'idée de dérober son fait aux Apôtres comme à des hommes (*ayant retenu une partie du prix, il apporta le reste et le mit aux pieds des Apôtres*) (*Ibid.*, 2). Alors le premier d'entre eux, révélant le coupable, lui dit : Non, ce n'est pas à nous que tu as menti, c'est au Saint-Esprit qui réside en nous; ce ne sont pas de simples hommes que tu as trompés; tu as pensé tromper Dieu (1). Ici n'oublions point que, sous le nom du Saint-Esprit habitant dans les Apôtres, il

(1) Ce texte a été cité en preuve de la divinité du Saint-Esprit par nombre d'anciens docteurs, comme saint Basile, *Sur le Saint-Esprit*, chap. 16 ; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 287; Epiphan., *Hæres.*, 74; saint Ambroise, *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 4, et lib. III, cap. 10; Cyrille d'Alexandrie, *Sur la Trinité*, n. 25, *Lect. chr.*, 1847, III, 47 ; Augustin, *Contra Max.*, III, cap. 21 ; Théodoret, *Contra Hæres.*, lib. V, cap. *De Spirit. S.*, *Lect. chr.*, 1844, IV, 193.

faut entendre rigoureusement la personne, c'est-à-dire cet autre Consolateur que le Sauveur leur avait envoyé en sa place, et qui les instruisait dans toutes les vérités, parlait par leur bouche, et les dirigeait dans les fonctions de leur ministère apostolique (1). (Jean, XIV, 16, 21; XVI, 13.)

Cela résulte aussi de la collation de divers passages de l'Écriture. Ainsi le saint écrivain de la Genèse certifie que Jéhova lui-même conduisait le peuple d'Israël dans le désert : « Le Seigneur (Jéhova) fut seul son conducteur (Deut., XXXII, 12); mais le prophète Isaïe nous explique que c'était proprement le Saint-Esprit : « L'Esprit du Seigneur l'y a conduit. » (Is., LXIII, 14; comp. 11.) Le Psalmiste dit que les Israélites dans le désert « excitèrent le courroux du Très-Haut; » qu'ils « tentèrent Dieu, » qu'ils « irritèrent le Saint d'Israël » (Ps. LXXVII, 17, 18, 40, 41), ainsi que Dieu lui-même le raconte par la bouche du Psalmiste : « Dans le désert... vos pères me tentèrent et furent témoins de mes œuvres miraculeuses » (XCIV, 9); mais ce même Prophète explique que dans le désert les Israélites « irritèrent l'Esprit de son Saint » (Is., LXIII, 10); et saint Paul observe que c'est l'*Esprit-Saint* lui-même qui disait dans le désert : « Vos pères me tentèrent et virent les grandes choses que je fis. » (Hébr., III, 7, 4.) L'Apôtre saint Paul nomme les fidèles *temples de Dieu* : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu (Θεοῦ), et que l'Esprit de Dieu habite en vous? » (I Cor., III, 16.) Puis, un peu plus loin, il les appelle *temples du Saint-Esprit :* « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui réside en vous et qui vous a été donné de Dieu? » (I Cor., VI, 14.) (2). Saint Pierre rend ce témoignage : « Ce n'a point été par la volonté des hommes que les prophéties nous ont été anciennement apportées, mais

(1) Aux passages dans lesquels le Saint-Esprit est appelé Seigneur appartiennent aussi les suivants : II Cor., III, 7; I Thess., III, 12, 13; II Thess., III, 5. Comp. saint Basile, *Contre Eunom.*, V, et *Sur le Saint-Esprit*, chap. 21; *Œuvr. des saints Pères*, VII, p. 191, 311 et 312.

(2) C'est par ces passages que prouvèrent anciennement la divinité du Saint-Esprit : saint Basile, *Contre Eun.*, liv. III; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 139; Théodoret, *Contr. les Hérés.*, liv. V; *Lect. chr.*, 1844, IV, p. 193; Cyrille d'Alexandrie, *Sur la Trinité*, n. 24; *Lect. chr.*, 1847, III, 16.

ç'a été par le mouvement du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé » (II Pierre, I, 21); et saint Paul dit : « Toute écriture qui est inspirée de Dieu est utile pour instruire. » (II Tim., III, 16.) « Pourquoi donc, » demande saint Basile le Grand, « le Saint-Esprit ne serait-il pas Dieu, lorsque son Écriture est inspirée de Dieu (1)? »

2° L'Écriture sainte attribue pareillement au Saint-Esprit la nature divine, l'égalité et la consubstantialité avec le Père et le Fils.

La nature divine. « Lorsque le Consolateur sera venu, cet Esprit de vérité, qui procède de mon Père et que je vous enverrai de la part de mon Père, rendra témoignage de moi. » (Jean, XV, 16.) « Par les mots, *qui procède de mon Père*, remarque Théodoret, le Sauveur attestait que le Père est la cause ou le principe du Saint-Esprit. Il n'a pas dit *sort* ou *provient*, mais *procède*, pour montrer qu'ils ont une seule et même nature, que leur essence est indivisible, inséparable, et que les personnes sont unies entre elles ; car ce qui procède ne peut se séparer de ce dont il procède (2). »

L'égalité avec le Père et le Fils. Elle ressort évidemment du commandement relatif au baptême : « Allez donc, et instruisez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., XXVIII, 19), où le Saint-Esprit est mis au niveau du Père et du Fils (3). Cette égalité ressort aussi de ces paroles de l'Apôtre : « Il y a diversité de dons, mais il n'y a qu'un même Esprit; il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur; et il y a diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous; » et plus bas :

---

(1) *Contr. Eun.*, liv. V; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 188.

(2) *Courts exp. des Dogmes divins*, liv. V, *Contre les Hérés.*; *Lect. chr.*, 1844, IV, 190. Conf. Ambros. *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 1, 7; Paschas. *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 12.

(3) « Suivant la formule du baptême, comme le Fils se rapporte au Père, de même le Saint-Esprit se rapporte au Fils. Et si l'Esprit est mis au niveau du Fils, et le Fils au niveau du Père, il est évident que l'Esprit est au niveau du Père. » (Saint Basile, *Sur le Saint-Esprit*, chap. 17; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 297-298.) Ainsi parlent aussi : Isidore de Péluse (lib. I, epist. 109), Cyrille d'Alexandrie (*Sur la sainte Trinité*, *Lect. chr.*, 1847, III, 40), et Théodoret), *Lect. chr.*, 1844, IV, p. 193).

« Or les dons du Saint-Esprit... sont donnés à chacun pour l'utilité ; c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît » (I Cor., XII, 4-7, 11) ; paroles dans lesquelles l'opération du Saint-Esprit est placée au même rang que celle du Seigneur Jésus et de Dieu le Père (1). Cette même égalité ressort enfin de la collation de divers passages de l'Écriture où il est fait mention des trois personnes de la Divinité, mais dans un ordre différent, de manière qu'ici la première place appartient au Père, la deuxième au Fils, et la troisième au Saint-Esprit (Matth., XXVIII, 14) ; là, la première au Père, la deuxième au Saint-Esprit et la troisième au Fils (I Pierre, I, 2) ; ailleurs, la première au Fils, la deuxième au Père, et la troisième au Saint-Esprit (II Cor., XIII, 13) ; en un autre endroit, enfin, la première au Saint-Esprit, la deuxième au Fils, et la troisième au Père (I Cor., XII, 4-6). En faut-il davantage pour prouver leur parfaite égalité en mérite (2) ?

La consubstantialité avec le Père et le Fils. Les passages qui établissent ce point de dogme, savoir : I Jean, VII, 7 ; Is., VI, 1-10 ; comp. Jean, XII, 40, 41, et Act., XXVIII, 25-27 ; Act., IX, 15 ; XXII, 10, 14 ; XIII, 2, et surtout I Cor., II, 10-12 (3),

(1) Saint Basile, *Contre Eun.*, liv. III ; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 137 ; Cyrill. Alex. *Thesaurus*, lib. XIII, cap. 3, et XIV, 1 ; Paschas., lib. I, cap. 2 ; Théodoret, lib. V, *Contre les Hér. ; Lect. chr.*, 1844, IV, 191.

(2) « Quelquefois il (saint Paul) cite les trois hypostases sans suivre le même ordre, mais en plaçant la même hypostase soit au commencement, soit au milieu, soit à la fin. Pourquoi cela ? Pour marquer l'égale dignité de l'essence. » (Grég. le Théol., serm. 34 ; *Œuvr. des saints Pères*, III, 193.) « Dans I Cor., XI, 4-6, il plaçait le Saint-Esprit le premier ; ici (II Cor., XIII, 13), il le met le dernier, montrant ainsi que l'ordre des noms ne constitue point une différence de dignité. Ainsi il place même le Fils avant le Père, non pour changer l'ordre suivi par le Seigneur (Matth., XXVIII, 19), mais pour marquer l'égalité d'honneur dans la sainte Trinité. » (Théodoret, liv. V, *Contre les Hér. ; Lect. chr.*, 1844, IV, 192.)

(3) « La plus forte preuve que l'Esprit fait un avec le Père et le Fils, c'est ce qui est dit qu'il a avec Dieu le même rapport que soutient avec tout homme l'âme qui habite en lui. En effet il est dit : « Qui des hommes connaît ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu. (I Cor., II, 11.) Et cela suffit. » (Saint Bas., *Sur le Saint-Esprit*, chap. 16 ; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 294 ; comp. 138.)

nous les avons examinés en détail (§ 27) ; ici nous nous contenterons d'indiquer ces paroles de l'Apôtre : « Vous ne vivez pas selon la chair, mais selon l'Esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous ; car, si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à Lui. Mais si Jésus-Christ est en vous, quoique le corps soit mort à cause du péché, l'Esprit est vivant à cause de la justice » (Rom., VIII, 9, 10) ; paroles où l'Esprit saint est appelé l'Esprit de Christ, évidemment au point de vue de l'unité de nature, et où l'habitation du Saint-Esprit dans les fidèles est représentée comme l'habitation en eux du Christ lui-même, sans doute aussi au même point de vue (1). Nous citerons enfin quelques autres passages de la collation desquels il résulte que l'Esprit-Saint est inséparablement uni avec le Père et le Fils par son être et par son action ; par exemple, le Sauveur dit : « Ce que je vous dis, je ne vous le dis pas de moi-même ; mais mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même les œuvres que je fais » (Jean, XIV, 10) ; et ailleurs : « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc venu à vous. » (Matth., XII, 28.) Il dit pareillement : « Je ne puis rien faire de moi-même » (Jean, V, 30) ; « je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père » (*Id.*, XV, 15) ; et un peu plus loin : « Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir. » (XVI, 13.)

3° L'Écriture donne aussi au Saint-Esprit les attributs de Dieu, par exemple :

La toute-science : « Quand l'Esprit de vérité sera venue, il vous enseignera toute vérité... et il vous annoncera les choses à venir. » (Jean, XVI, 13.) « Il vous enseignera toutes choses, et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit. » (Jean, XIV, 26.) L'Esprit pénètre tout, et même ce qu'il y a de plus caché dans la profondeur de Dieu ; car qui des

---

(1) « Il est appelé aussi l'Esprit de Christ, en tant qu'il est un avec Christ par essence. » (Saint Bas., *Sur le Saint-Esprit*, chap. 18 ; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 301.)

hommes connaît ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu. » (I Cor., II, 10, 11.) « Ce n'a point été par la volonté des hommes que les prophéties nous ont été anciennement apportées; mais ç'a été par le mouvement du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé. » (II Pierre, I, 21; comp. Act., I, 16; IV, 25; Luc, II, 26, 29.)

L'omniprésence. L'idée de cet attribut du Saint-Esprit est clairement exprimée partout où il est dit qu'il habite et opère, au même instant, dans les âmes de tous les croyants répandus sur la face de la terre : « L'Esprit de Dieu habite en vous; car, si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à Lui. » (Rom., VIII, 9, 10, 11, 14, 16, 26, 27.) « Vous entrez dans la structure de cet édifice pour devenir la maison de Dieu par le Saint-Esprit. » (Éph., II, 22; comp. I Cor., III, 16; VI, 19; XII, 11, 13.) Comme dans ces paroles du sage que « l'Esprit du Seigneur remplit l'univers » (Sagesse, I, 7), et « qu'Il voit tout, pénètre tous les esprits intelligents, purs et subtils » (*Ibid.*, VII, 23); « c'est-à-dire, » remarque saint Grégoire, « autant que je puis le comprendre, qui pénètre les forces des Anges ainsi que celles des Prophètes et des Apôtres, en même temps et dans tous les lieux, ce qui constitue aussi l'infinité (1). »

La toute-puissance. Cet attribut se manifeste principalement en ce que le Saint-Esprit distribue en toute liberté et souverainement aux fidèles ses dons miraculeux ou extraordinaires : « Les dons du Saint-Esprit, qui se font connaître au dehors, sont donnés à chacun pour l'utilité : l'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse; un autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science; un autre reçoit la foi par le même Esprit; un autre reçoit du même Esprit la grâce de guérir les maladies; un autre, le don de faire des miracles; un autre, le don de prophétie; un autre, le don du discernement des esprits; un autre, le don de parler diverses langues; un

(1) Serm. 31, *Œuvr. des saints Pères*, III, 130; comp. saint Bas., *Sur le Saint-Esprit*, chap. 23.

autre, le don de l'interprétation des langues. Or c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun selon qu'il lui plaît. (I Cor., XII, 7-11.)

La suprême majesté. Elle se voit dans ces paroles du Sauveur : « Je vous dis en vérité que tous les péchés que les enfants des hommes auront commis et tous les blasphèmes qu'ils auront proférés leur seront remis; mais, si quelqu'un blasphème contre le Saint-Esprit, il n'en recevra jamais le pardon, et il sera coupable d'un péché éternel. » (Marc, III, 28, 29; comp. Matth., XII, 31, 32.)

4° L'Écriture attribue également au Saint-Esprit les actions divines, savoir :

La création, et surtout dans le royaume de la grâce ou la régénération des âmes : « L'Esprit de Dieu m'a formé, et le Souffle du Tout-Puissant m'a animé. » (Job, XXXIII, 4; comp. Ps. XXXII, 6.) « Personne ne peut avoir part au royaume de Dieu s'il ne naît de nouveau... Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jean, III, 3, 5; comp. Tite, III, 5.)

La providence, particulièrement aussi dans le royaume de la grâce ou l'administration de l'Église de Christ : « Vous enverrez votre Esprit, votre souffle, et elles seront créées, et vous renouvellerez la face de la terre. » (Ps. CIII, 30.) « Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour gouverner l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang. » (Act. XX, 28; comp. Act., XIII, 2; XV, 28; XVI, 6, 7; XX, 23; Éph., II, 22.) Ici, en particulier, se rapportent les passages qui attribuent au Saint-Esprit la justification et la sanctification des hommes : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (I Cor., VI, 11; comp. I Pierre, I, 2); leur adoption par Dieu le Père : « Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu. Aussi vous n'avez point reçu l'esprit de servitude pour vous conduire encore par la crainte; mais vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Père, Père! Et c'est cet Esprit

qui rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rom., VIII, 14-16); la distribution des dons spirituels aux croyants : « Il y a diversité de dons, et il n'y a qu'un même Esprit. Il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur. Et il y a diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous » (I Cor., XII, 4, 6); la coopération à toutes nos bonnes œuvres : « L'Esprit nous aide dans notre faiblesse; car nous ne savons pas ce que nous devons demander à Dieu dans nos prières, pour le prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. » (Rom., VIII, 26.) « Les fruits de l'Esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté, la persévérance, la douceur, la foi, la modestie, la continence, la chasteté. » (Gal., V, 22, 23.)

Le pouvoir d'opérer des miracles. Voici de quelle manière s'exprime à cet égard saint Basile le Grand : « Le doigt de Dieu, qui, en Égypte, changea en insectes la poussière de la terre... » (Ex., VIII, 19), montrant par ce fait la création première des animaux. Ce doigt, c'était le Consolateur, l'Esprit de vérité. En effet, suivant le témoignage de trois des Évangélistes, le Seigneur dit aux Juifs : « Mais, si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc venu à vous » (Matth., XII, 28); et selon saint Luc, il dit : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, assurément le royaume de Dieu est venu jusqu'à vous. » (XI, 20.) Ainsi les merveilles opérées en Égypte à la voix de Moïse et par le doigt de Dieu, et les prodigieuses créations de Dieu lui-même, s'accomplirent par l'opération de l'Esprit. Et, immédiatement après, saint Basile fait remarquer que le Saint-Esprit est également le souverain dispensateur de tous les autres dons miraculeux (1). (I Cor., XII, 8-11.)

5° Enfin l'Écriture sainte attribue au Saint-Esprit l'adoration divine. En effet, nous devons tous être baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Matth., XXVIII, 19); nous devons donc tous confesser et glorifier le Saint-Esprit à l'égal

---

(1) Liv. V, *Contre Eunom.*, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 183-184.

du Père et du Fils (1). Nous sommes tous *le temple* du Saint-Esprit, qui habite en chacun de nous (I Cor., vi, 19); par conséquent, nous devons le servir comme le maître du temple, comme Dieu.

Ajoutons encore ici deux observations fort importantes par rapport à la vérité qui fait le sujet de notre examen.

1re *Remarque.* Nulle part, dans la révélation, l'Esprit-Saint n'est appelé créature, ni placé au rang des êtres créés, bien que les écrivains sacrés n'eussent pas manqué d'occasions pour l'y mettre s'ils l'eussent en effet reconnu pour un être créé. Ainsi plus d'une fois le Psalmiste invite toutes les créatures célestes et terrestres, les Anges, les Puissances, le soleil, la lune, etc., à glorifier le Seigneur, mais ne dit pas un mot du Saint-Esprit. (Ps. cii, 20-22; cxlviii, 1-13.) Saint Paul énumère les créatures les plus considérables du Fils de Dieu, les Trônes, les Dominations, les Principautés. les Puissances, mais garde le même silence au sujet du Saint-Esprit. (Col., i, 16.) Saint Pierre assure que, lorsque Jésus-Christ, Notre-Seigneur, monta au ciel et s'assit à la droite de Dieu le Père, les Anges, les Dominations et les Puissances lui furent assujettis, comme à l'Homme-Dieu (I Pierre, iii, 22); mais pas de trace d'un assujettissement semblable de la part du Saint-Esprit.

2e *Remarque.* Le Saint-Esprit est représenté soutenant avec Jésus-Christ, dans l'œuvre de notre Rédemption, le même rapport que Dieu le Père : le Père *a sanctifié* son Fils et *l'a envoyé* dans le monde (Jean, x, 36); et le Sauveur dit du Saint-Esprit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi; c'est pourquoi il m'a consacré par son onction; il m'a envoyé pour prêcher l'Évangile aux pauvres... » (Luc, iv, 18). Enfin saint Pierre annonce que « Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth. » (Act., x, 38.) Le Père a coopéré à l'incarnation même de son Fils : « Il l'a envoyé revêtu d'une chair semblable à la chair du péché » (Rom., viii, 3), « formé d'une femme » (Gal., iv, 4); et c'est aussi du Saint-Esprit qu'il fut annoncé à la Vierge Marie : « Le Saint-Esprit surviendra en

(1) *Œuvr. des saints Pères*, liv. iii, p. 139, et liv. v, p. 195.

On objecte enfin que l'Apôtre adresse fréquemment des vœux aux fidèles au nom de Dieu le Père et de Notre-Seigneur Jésus-Christ sans faire mention du Saint-Esprit (I Cor., I, 3, et autres); il est pourtant notoire qu'ailleurs l'Apôtre exprime aussi les vœux qu'il fait en leur faveur de la part du Saint-Esprit comme de celle du Père et du Fils : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeure avec vous. » (II Cor., III, 2.) Et qui de nous est en droit d'exiger que chaque fois les Apôtres fassent mention de toutes les trois personnes de la sainte Trinité (1)?

§ 36. *Divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité avec le Père et le Fils prouvées par la tradition sacrée.*

La doctrine de l'ancienne Église, conservatrice de la tradition apostolique en ce qui concerne l'égalité et la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, ressort déjà en partie des témoignages que nous avons cités en preuve de sa foi à la trinité des personnes en un Dieu unique. Elle ressort nommément de ses anciens symboles, où elle enseignait à ses enfants à croire également au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, en remarquant parfois, au sujet du dernier, qu'il est le Consolateur qui, de tout temps, agit dans les saints hommes, parla dans les Prophètes, puis fut envoyé aux Apôtres par le Père, en accomplissement de la promesse du Seigneur Jésus. Elle ressort de son ancienne petite doxologie qui glorifia toujours également le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou avec le Saint-Esprit. Elle ressort de ses anciens chants du soir, constamment à la louange du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et de la cérémonie du baptême, qui, depuis les premiers temps, s'accomplit toujours par une triple immersion du néophyte,

---

(1) Les autres objections contre la divinité du Saint-Esprit, objections de peu d'importance, fondées sur les différentes particules (ἐν, dans; σύν, avec, par exemple), dont la Parole de Dieu se sert à son sujet, sont examinées en détail dans saint Basile *Sur le Saint-Esprit*. (Voir particulièrement chap. 25-28.)

au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et des confessions des anciens martyrs, qui moururent dans la foi en un seul Dieu en trois hypostases, Père, Fils et Saint-Esprit; enfin, des témoignages des anciens Pères et Docteurs de l'Église qui ont formellement attesté cette vérité. (Voy. § 28.) Nous allons citer encore quelques témoignages de ces derniers, qui ont un rapport plus intime avec notre doctrine sur le Saint-Esprit; saint Clément de Rome, par exemple, l'appelle : Esprit saint et droit, procédant du Père (1), par conséquent distinct du Père et *consubstantiel* avec lui. Saint Justin dit, au nom de tous les chrétiens, que les païens accusaient d'impiété : « Nous ne sommes point impies par rapport au vrai Dieu, Père de la vérité... mais nous le révérons et l'adorons (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν) lui-même, ainsi que son Fils issu de Lui et l'Esprit prophétique, et nous leur rendons notre hommage en parole et en vérité (2). Nous le plaçons (le Fils) en second, et l'Esprit prophétique en troisième (3). »

Tatien : « L'esprit qui pénètre la matière est au-dessous de l'Esprit divin, et, ressemblant à l'âme, il ne peut être placé sur la même ligne que le Dieu de perfection (4). »

Saint Irénée : « Dieu n'a pas eu besoin des anges pour créer tout ce qu'il se proposa, car toujours existent en Lui la parole et la sagesse, le Fils et l'Esprit; c'est par eux et avec eux qu'il a tout créé librement et de son bon vouloir; c'est à eux qu'il s'adresse quand il dit : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (5). »

Tertullien : « L'Esprit de Dieu est Dieu, et la Parole de Dieu est Dieu, parce qu'ils sont de Dieu (6). »

---

(1) Ἔστιν οὖν τοῦτο ἅγιον καὶ εὐθὲς, τὸ ἀπ' αὐτοῦ (Πατρὸς) προσελθὸν... Galland. *Biblioth. Patr.*, t. I, p. 44.

(2) Justin. *Apolog.*, I, n. 6.

(3) Υἱὸν... ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. (*Apolog.*, I, n. 13.)

(4) Πνεῦμα γὰρ διὰ τῆς ὕλης διηκὸν, ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου Πνεύματος· ὅπερ δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον, οὐ τιμιώτερον τῷ τελείῳ Θεῷ. Orat. contra Græc., n. 4.

(5) *Contra Hæres.*, lib. IV, cap. 20, n. 1.

(6) « Ideo Spiritus Dei Deus, et Sermo Dei Deus, quia ex Deo... » *Advers.*

Saint Hippolyte : « Si la Parole était avec Dieu et était Dieu, peut-on dire qu'il y ait deux Dieux? Je répondrai que, quoiqu'il n'y ait pas deux Dieux, mais un seul, il y a néanmoins deux personnes, et une troisième, la grâce du Saint-Esprit. Car, bien que le Père soit un, il y a pourtant deux personnes, parce que le Fils est aussi une personne et le Saint-Esprit une troisième personne. Nous ne pouvons reconnaître le seul vrai Dieu qu'en croyant véritablement au Père et au Fils et au Saint-Esprit (1). Nous adorons le Saint-Esprit (2). »

Origène : « De nombreux ouvrages nous font connaître le Saint-Esprit. Suivant ces ouvrages, telle est l'importance et la dignité (*tantæ auctoritatis et dignitatis esse*) de l'hypostase du Saint-Esprit que le baptême régénérateur ne peut être administré qu'au nom (*auctoritate*) de la très-excellente Trinité (3). » — « Ils (les Apôtres) nous ont également enseigné que, pour l'honneur et la dignité, le Saint-Esprit est un avec le Père et le Fils (4); il est toujours avec le Père et le Fils, et, de même que le Père et le Fils, Il est, Il a été et Il sera toujours (5). »

Saint Denis d'Alexandrie : « Celui qui proférera des blasphèmes contre le Saint-Esprit, celui-là ne restera point impuni, car l'Esprit est Dieu (6). »

Saint Grégoire le Thaumaturge : « L'Esprit saint, procédant de Dieu, manifesté par le Fils, est unique... C'est une trinité parfaite, indivisible et inséparable en gloire, en éternité, en domination. Il n'y a donc rien dans la Trinité ni de créé, ni d'inférieur, ni d'accessoire, rien qui n'y fût auparavant et y ait été introduit plus tard. Jamais le Père n'a existé sans le

---

Prax., cap. 26; conf. cap. 13. « Et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanc« tus Deus, et Deus unusquisque. »

(1) Hippol. *Contra Noet.*, cap. 14. Conf. cap. 8.

(2) Πνεύματι ἁγίῳ προσκυνοῦμεν. *Contra Noet.*, cap. 12.

(3) *De Princip.*, lib. I, cap. 3.

(4) « Tum deinde honore ac dignitate Patri et Filio sociatum tradiderunt « Spiritum Sanctum... » (*Prædic. Apost. et Eccles.*)

(5) « Ipse semper cum Patre et Filio est, et semper est, et erat, et erit, « sicut Pater et Filius. » (*In Rom.*, I, VI, n. 7. Conf. *in Jerem.* homil. VIII, n. 1.)

(6) Dionys. *Respons. ad proposit. Pauli Samosat.* Conf. Athanas. *Opp.*, t. I, cap. 1, p. 12, edit. Maur.

Fils, ni le Fils sans le Saint-Esprit; mais la Trinité est immuable, invariable, toujours seule et même (1). »

Saint Méthodius de Patare: « Nous croyons que, dans le Fils, qui, *par un pur effet de sa bonne volonté* » (Éph., I, 5), « s'est fait homme, demeure, en vertu d'une indivisible divinité, le Père avec l'Esprit, qui lui est consubstantiel (2). — Jamais le Père ne cessera d'être le Père, ni le Fils d'être le Fils, ni le Saint-Esprit d'être ce qu'il est dans l'hypostase, en sorte qu'aucune des personnes de la Trinité ne peut perdre ni l'éternité, ni la participation ou communion (des autres personnes), ni l'empire (3). »

En général, les saints Pères et les Docteurs de l'Église des trois premiers siècles (car nous jugeons inutile de citer les témoignages des Pères du quatrième, où s'écrivirent de volumineux ouvrages sur la divinité du Saint-Esprit, et où ce dogme fut définitivement confirmé en concile œcuménique) attribuaient au Saint-Esprit les perfections de Dieu : l'éternité (4), l'omniprésence (5), l'omniscience (6), la sainteté (7), etc.; — les actions divines : la création (8), la providence (9), en particulier l'inspiration des Prophètes (10), la sanctification des hommes (11), la dispensation de la grâce (12), l'habitation dans l'âme des fidèles (13); — une parfaite égalité et une en-

---

(1) Voir son Symbole ou professiòn de foi, à la fin de la *Confession de Foi orthodoxe*.

(2) Method. *De Symeone et Anna*, n. 6, p. 401, Paris, 1644.

(3) Ibid. *In Ramos. Palmar.*, n. 10 et 11, p. 439.

(4) Iren. *Contr. Hær.*, v, cap. 12, n. 2 : Τὸ δε πνεῦμα ἀέvναον; Origen. *De Princip.*, I, 3, n. 3, 4; *In Genes.*, I, I.

(5) Athenag. *Legat.*, VI; Clem. Alex. *Pædag.*, I, 6; Origen. apud Athanas. *Ad Serapion.*, IV, n. 10.

(6) Barnab. *Epist. Cathol.*, n. 6; Tatian. *Orat.*, *Contra Græc.*, XIII; Origen. *De Princip.*, I, 3, n. 1.

(7) Origen. *In Num. homil.* XI, n. 8.

(8) Theoph. *Ad Autolyc.*, I, n. 7; Iren. *Adv. Hær.*, IV, cap. 20, n. 1.

(9) Hippolyt. *Advers. Noet.*, cap. 9 : Δι' οὗ κόσμος κινεῖται, δι' οὗ κτίσις ἵσταται καὶ τὰ σύμπαντα ζωογονεῖται.

(10) Clem. Roman. I *Ad Corinth.*, n. 45; Justin. *Apolog.*, I, n. 31, 32, 63; Athenag. *Leg.*, X; Hippolyt. *Adv. Noet.*, cap. 9.

(11) Iren. *Adv. Hæres.*, III, 17, n. 3.

(12) Clemen. Rom. I *Ad Corinth.*, n. 46.

(13) Tatian. *Contrà Græc.*, cap. 13, 15.

tière consubstantialité avec le Père et le Fils (1), — et l'adoration rendue à Dieu (2).

Enfin, quant aux inexactitudes qui se rencontrent parfois dans les écrits des plus anciens Pères de l'Église sur la doctrine du Saint-Esprit, et en général sur celle de la très-sainte Trinité, nous avons déjà fait quelques remarques (§ 28) à cet égard, et il serait inutile de les répéter ici.

§ 37. *Application morale du dogme.*

Nous croyons que le Père est Dieu, le Fils Dieu, et le Saint-Esprit Dieu; que ce ne sont pas cependant trois Dieux, mais un seul Dieu. De là, pour nous, deux importantes leçons morales.

I. — Toutes les trois personnes de la sainte Trinité sont égales entre elles; nous leur devons, par conséquent, une égale adoration; nous devons révérer le Fils comme nous révérons le Père, et le Saint-Esprit non moins que le Père et le Fils. Rejeter ou rabaisser l'une ou l'autre de ces personnes divines, c'est détruire en soi la foi chrétienne. « Je garantis, » écrivait saint Basile, « à tout homme qui confesse le Christ et rejette Dieu, que le Christ ne lui sera d'aucun profit, pas plus qu'à celui qui rejette le Fils et invoque Dieu; car sa foi est vaine. Je garantis également à quiconque rejette le Saint-Esprit que sa foi au Père et au Fils n'est que vanité, et qu'il ne peut avoir cette foi à moins que l'Esprit ne soit présent; car quiconque ne croit pas à l'Esprit ne croit pas non plus au Fils, et quiconque ne croit pas au Fils ne croit pas non plus au Père. *Nul ne peut confesser que Jésus-Christ est le Seigneur, sinon par le Saint-Esprit* (I Cor., XII, 3); et *Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, que Celui qui nous l'a fait connaître.* (Jean, I, 18.) Celui qui ne croit point en l'Esprit n'a pas de part à la véritable adoration, car il est im-

(1) Justin. *Apolog.*, I, cap. 32; Tatian. *Contra Græc.*, cap. 7; Tertull. *Adv. Prax.*, cap. 9; Athenag. *Legat.*, X; Cyprian, *Epist.* 73.
(2) Origen. *In Joann.*, t. XXXVIII, n. 9; *In Jerem.*, hom. VIII, n. 1.

possible d'adorer le Fils autrement que dans le Saint-Esprit, et l'on ne peut invoquer le Père autrement que dans l'Esprit d'adoption (1). » — « Figure-toi, » disait un autre docteur de l'Église, « que la Trinité est une perle de prix, présentant de tous côtés même forme et même lustre. Cette perle vient-elle à être endommagée en quelques points, elle perd par là tout son attrait. Lorsque tu rabaisses le Fils pour honorer le Père, le Père n'accepte pas ton hommage : le Père ne peut être glorifié par l'opprobre du Fils. Si le fils qui est sage est la joie de son père (Prov., x, 1), à combien plus forte raison l'honneur du fils ne doit-il pas être aussi l'honneur du père? Et si tu comprends ceci : *Mon enfant, ne te glorifie pas de la honte de ton père* (Sir., III, 12), tu concevras que le père ne peut pas non plus tirer gloire de la honte de son fils. Si tu déshonores le Saint-Esprit, le Fils aussi repousse l'hommage de ta vénération; car, bien qu'Esprit et non Fils du Père, il procède pourtant aussi du même Père (2). »

II. — Toutes les trois personnes de la sainte Trinité sont consubstantielles et indivisibles entre elles; nous devons donc leur rendre un même et indivisible hommage d'adoration, et, en adorant chacune d'elles, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, avoir toujours en vue leur commune divinité. Qu'il n'y ait parmi nous aucun de ces chrétiens que Grégoire le Théologien désigne sous le nom d'ultra-orthodoxes, qui, au lieu d'honorer seulement trois personnes en un seul Dieu, confessent et honorent trois Dieux différents (3). La sainte Église, qui peut seule nous enseigner la vraie adoration, comme elle seule nous enseigne la vraie religion, nous fournit ici le guide le plus sûr. Elle a bien des hymnes et des prières adressées séparément à Dieu le Père, à Dieu le Fils et à Dieu le Saint-Esprit; mais la plupart de ses autres hymnes et de ses autres prières, ses conclusions de presque toutes ses prières, ses intonations finales et ses doxologies s'adressent aux trois personnes réunies

(1) *Du Saint-Esprit*, chap. 2; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 271.
(2) Grég. le Théol., Serm. XXXVII, *Œuvr. des saints Pères*, III, 228.
(3) Serm. III; *ibid.*, I, 37-38.

en une seule et même Divinité. Ainsi sa première prière du soir à Dieu le Père : « Dieu éternel et Roi de toute créature..., » le chrétien orthodoxe la termine en disant : « Car à Toi appartiennent l'empire, la puissance et la gloire, du Père et du Fils et du Saint-Esprit, aujourd'hui et perpétuellement, et dans les siècles des siècles. *Amen!* » Ainsi encore sa seconde prière à Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Tout-puissant Verbe du Père..., » il la termine ainsi : « Car gloire soit à Toi, avec ton Père éternel et le Saint-Esprit aux siècles des siècles. *Amen!* » Enfin, sa troisième prière au Saint-Esprit : « Seigneur, Roi du ciel, Consolateur, Esprit de vérité..., » il la conclut par cet élan du cœur : « Et j'adore, et je chante, et je glorifie ton saint nom, avec le Père et son Fils unique, aujourd'hui et perpétuellement et à jamais. *Amen!* » Il faut aussi se rappeler que, toutes les fois que l'Église s'adresse aux trois personnes de la Divinité prises ensemble, elle le fait non comme à trois personnes, mais comme à un Dieu unique en essence et triple en hypostases, l'invoquant toujours au singulier, jamais au pluriel, par exemple : « Car c'est *Toi* (et non pas *vous*) que célèbrent toutes les puissances célestes; et c'est *Toi* (et non *vous*) que nous glorifions, Père, Fils et Saint-Esprit, aujourd'hui et perpétuellement et à jamais. *Amen!* » ou bien : « Car c'est à *Toi* (et non à *vous*) qu'appartiennent l'empire, la puissance et la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dès maintenant et à jamais. *Amen!* »

III. — DE LA DISTINCTION DES PERSONNES EN DIEU SUIVANT LEURS ATTRIBUTS INDIVIDUELS.

§ 38. *Liaison avec ce qui précède; précis de l'histoire du dogme, et enseignement de l'Eglise sur ce point.*

L'idée de l'égalité et de la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, n'est que l'une de celles qui découlent de la doctrine chrétienne de la trinité des personnes en Dieu dans l'unité de l'essence, et son examen détaillé nous apprend uniquement ce qu'il y a de commun dans les personnes divines. et dans quel sens elles ne sont qu'un. La seconde idée qui

découle de la même doctrine veut nécessairement que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme formant trois personnes dans la Divinité, aient telles individualités qui les distinguent l'une de l'autre ; autrement ils ne seraient pas trois, et nous ne pourrions nous empêcher de les confondre. Ces particularités des personnes constituant la Divinité, l'Église les appela dans tous les temps *attributs personnels* de Dieu (1) ; elles consistent en ce que le Père est incréé, inengendré, mais qu'il engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit ; que le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède du Père.

Les anciens Docteurs de l'Église exprimaient l'attribut personnel du Père par le mot *innascibilité* (ἀγεννησία, *innativitas*) (2), et ils l'appelaient éternel ou sans commencement (ἄναρχος) (3), sans auteur de son existence (ἀναίτιος) (4) ; mais, par rapport aux autres personnes : principe (ἀρχὴ, *principium*) (5), cause (αἰτία, *causa*) (6), auteur (*auctor*) (7) ; en particulier, par rapport au Fils : Père (Πατήρ, *Pater*), et par rapport au Saint-Esprit : Producteur (Προβολεύς) (8). L'attribut personnel du Fils, ils le désignaient par le mot : *nascibilité* (γέννησις, *generatio*) (9), et même quelquefois par des dénominations plus générales, qui indiquaient seulement que le Fils tient l'exis-

---

(1) Ὑποστάσεων γνωριστικαὶ ἰδιότητες. Gregor. Nyss. *Adv. Eunom.*, lib. II, t. II, p. 435, édit. Morel.

(2) Constit. Apostol., VIII, 41 ; Justin. *Apolog.*, I, n. 49 ; II, n. 6 ; Clem. Alex. *Strom.*, VI, 7 ; Gregor. Nyss. *Adversus Eunom.*, lib. I, t. II, p. 342, éd. Morel ; Euseb. *Demonstr. evang.*, I, 5 ; IV, 1 ; Germin. apud Hilar. *Op. hist. fragm.*, XV, n. 3.

(3) Saint Bas., *Sur le Saint-Esprit*, chap. VIII ; Grég. le Thaumaturge, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 218 ; Epiphan. *Hæres.*, 73, t. I, p. 878, édit. Petav.

(4) J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 13 ; Nycephor. Constantinop. *Epist. ad Leon.*, III.

(5) Athanas. *De Synod.*, n. 50 ; *Contr. Arian. Orat.*, IV, n. 1 ; Augustin. *In Joann.*, I, 1 ; Joann. Damasc. *De orth. Fide*, I, 13.

(6) Basil. *Contra Eunom.*, lib. 1 ; Hilar. *De Trinit.*, lib. 11 et 12 ; Augustin. *Lib.*, 83 quæst., n. 16.

(7) Hilar. *De Trinit.*, lib. IX ; Augustin. *Contra Maxim.*, III, cap. 5 et 4.

(8) Athanas. *Contra Arian.*, orat. 2 ; Gregor. Nyss. *Contre Eunom.* ; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8 et 12.

(9) Hippolyt. *Adv. Noet.*, XVI ; Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 54 ; IV, 15 ; saint Basile, *ibid.*, VII, 68, 82, 199, etc.

tence du Père, comme προβολή, *prolatio*, *processio*, *derivatio*; ἀποῤῥοία, *signatura* (1), et les verbes προπηδᾶν, ἐκλάμπειν, ἀναλάμπειν, etc. (2). Le Fils lui-même, ils l'appelaient Fils et enfant de Dieu, image du Père, sa Parole, sa Sagesse, sa volonté, sa droite, etc. (3). Enfin, pour désigner l'attribut personnel du Saint-Esprit, ils employaient les mots : *procession*, ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, *processio*, πρόοδος, προβολή, πρόβλημα (4), et les verbes ἐκπορεύεσθαι, προσελθεῖν, προϊέναι (5); et ils appelaient le Saint-Esprit lui-même : Image du Père, Sagesse, Doigt de Dieu, etc. (6). Comment le Fils est-il engendré par le Père, et en quoi consiste cette génération? C'est là, disaient les anciens Docteurs de l'Église, une chose que nous ne pouvons ni comprendre, ni exprimer (7); il est certain seulement que cette génération doit être entendue dans un sens tout spirituel, qu'on n'y doit point rattacher l'idée d'une division matérielle quelconque (8). Comment le Saint-Esprit procède-t-il du Père, et en quoi la procession se distingue-t-elle de la génération? C'est encore un point que les mêmes Pères envisageaient comme incompréhensible; ils remarquaient toutefois qu'il y avait sans nul doute une distinction à faire entre les termes; désignant deux modes particuliers d'existence et ne devant point être confondus l'un avec l'autre (9).

---

(1) Iren. *Adv. Hær.*, II, 28, n. 6; Tertull. *Apol.*, XXI; *Adv. Prax.*, III, VII, IX, n. 14; Athenag. *Leg.*, X; Euseb. *Demonstr. evang.*, IV, 3; Hilar. *De Trinit.*, VIII, 46.

(2) Tatian. *Adv. Græc.*, V; Theophil. *Ad Autolyc.*, XI, 14; Justin. *Dialog. cum Triphon.*, CXXVIII; Hippolyt. *Contr. Noet.*, XI.

(3) Hippol. *Contra Noet.*, n. XI; Method. *De Christ. et Antichr.*, n. III; Tertull. *Contr. Marcion.*, III, 16; *De Orat.*, IV; Athenag. *Leg.*, X; Clem. Alex. *Strom.*, II, 4; Theophil. *Ad Autol.*, XI, 10; Origen. *In Ps.*, XVI, 8.

(4) Clem. Rom. *Fragm.* (apud Galland. 1, 44); Athanas. *Exposit. Fidei*, n. 4; Gregor. Naz. *Orat.*, XX, XLII; Damasc. *Epist. de Trisag.*, cap. 28.

(5) Cyrill. *Adv. Julian.*, lib. I, et *In Joann.*, XV, 27; Basil. *De Spirit. S.*, XVIII, n. 46, et *Epist.* XXXVIII, n. 4.

(5) Iren. *Adv. Hær.*, IV, 7; Theoph. *Ad Autol.*, II, 15; Augustin. *Contr. Faust.*, XXXII, 12.

(7) Iren., II, 28, n. 6; Didym. *De Trinit.*, I, 9; Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, II, 173 et 288; III, 59, 60, etc.

(8) Hippolyt. *Adversus Noet.*, XVI; Tertull. *Adversus Prax.*, XIX; Euseb. *Demonstr. evang.*, IV, 15; saint Bas., *Œuvr. des saints Pères*, VII, 68, 82, 87; Grég. le Théol., *ibid.* II, 222; III, 55, 56.

(9) Grég. le Théol., *ibid.*, II, 173; III, 109, 110; saint Bas., *ibid.*, VII, 301;

Telle fut, pendant des siècles, dans l'Église chrétienne tout entière, la doctrine des attributs individuels des personnes divines; elle prit place, comme l'un des dogmes fondamentaux de l'orthodoxie, dans le concile de Nicée et de Constantinople, qui fut rédigé au quatrième siècle et posé comme règle immuable de foi pour tous les chrétiens. Mais dans le septième siècle, ou, s'il faut en croire le témoignage des Latins, déjà, dès le cinquième siècle, certains Docteurs en Occident commençaient à errer sur l'attribut personnel du Saint-Esprit, en le faisant procéder non-seulement du Père, mais aussi du Fils — *Filioque* (1). On peut néanmoins présumer qu'ils n'employaient point ici le mot « procède » (*procedit*) dans le même sens par rapport au Père et au Fils; mais que, sous le premier rapport, ils entendaient proprement la *procession éternelle* du Saint-Esprit du Père, et, sous le second, sa *procession temporelle* du Fils ou sa mission sur la terre. Telle est du moins l'explication que donnait des paroles de ces Docteurs un Père grec, leur contemporain, Maxime le Confesseur (662), pour apaiser les Grecs qui avaient aussitôt réclamé contre cette innovation des Latins (2); et les mêmes paroles furent interprétées plus tard dans ce sens par un écrivain romain, Anas-

---

Epiphan. *Hær.*, LXIX, n. 18; Augustin. *Contra Maxim.*, III, cap. 14 : « Quid « inter nasci et procedere intersit... explicare quis potest?... Hæc scio; dis- « tinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non « valeo, non sufficio. » J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8; p. 21, 25.

(1) Les Latins citent proprement encore le premier concile de Tolède (400), et d'autres qui se tinrent en Espagne au cinquième siècle, comme ayant introduit dans leurs professions de foi particulières le mot *Filioque*, et le bienheureux Augustin († 430), qu'ils envisagent comme le principal champion de leur doctrine. (*Cursus. Theolog. compl.*, VIII, p. 652, Paris, 1841.) Mais comment avoir confiance à ces citations des écrivains de l'Occident? C'est ce que nous verrons plus loin (§§ 44 et 48).

(2) « En citant le témoignage des Pères latins et celui de Cyrille d'Alexandrie (*Comm. sur Jean*), ils (les Latins) ne reconnaissent point le Fils comme la cause de l'Esprit (οὐχ αἰτίαν τὸν Υἱὸν ποιούντας τοῦ Πνεύματος), car ils savent qu'il n'existe qu'une seule cause (μίαν γὰρ ἴσασιν αἰτίαν) du Fils et de l'Esprit, — le Père : du premier, par génération; du second, par procession. Ils marquent seulement que l'Esprit est envoyé par l'intermédiaire du Fils (δι' αὐτοῦ προϊέναι), et ils indiquent ainsi la parenté et la similitude de leur essence. » Epist. ad Marinum Cypri presbyterum, in *Opp. S. Maximi*, t. II, p. 69, éd. Paris, 1675.

tase le Bibliothécaire (890), qui cita l'explication donnée par saint Maxime (1). Mais la semence avait été jetée, et elle ne tarda guère à porter fruit. Au huitième siècle, la question de la procession du Saint-Esprit fut chaudement débattue et disputée en Occident, et plusieurs théologiens, cessant de distinguer la mission temporelle du Saint-Esprit sur la terre de la forme éternelle de son être, commencèrent à soutenir que l'Esprit-Saint procédait du Père et du Fils de toute éternité. A la fin de ce siècle, le *Filioque* fut inséré dans le Symbole même de Nicée et de Constantinople, vraisemblablement en Espagne (2). En effet, le célèbre Alcuin (804), à cette époque, écrivait aux frères de Lyon de se tenir en garde contre l'innovation espagnole et de ne pas se permettre la moindre interpolation dans le Symbole (3); et Paulin, patriarche d'Aquilée, convoqua même, en 791, un concile provincial, dans lequel il

---

(1) « Præterea interpretati sumus, ex epistola ejusdem S. Maximi ad Ma« rinum scripta presbyterum, circumstantiam de Spiritus Sancti processione, « ubi frustra causari contra nos innuit Græcos, cum nos *non causam vel prin« cipium Filium dicamus Spiritus Sancti*, ut autumant, sed unitatem sub« stantiæ Patris ac Filii non nescientes, sicut procedit ex Patre, ita eum pro« cedere fateamur ex Filio, *missionem* nimirum processionem intelligentes; « pie interpretans, utriusque linguæ gnaros ad pacem erudiens, dum scilicet « et nos et Græcos edocet secundum quiddam procedere, et secundum quid« dam non procedere Spiritum Sanctum ex Filio; difficultatem exprimendi « de alterius in alterius linguæ proprietatem significans. » Anastas. Bibl. *Epist. ad Joann. Diaconum*, t. V, *Concil.* Labbei, p. 1771.

(2) On croit communément que le *Filioque* fut primitivement inséré dans le Symbole de Nycée et de Constantinople déjà au troisième concile de Tolède, tenu en 589; mais dans les plus anciennes éditions des actes de ce concile, comme celles de Cologne, 1530, de Paris, 1535, et de Madrid, 1593, cette addition n'existe pas, de l'aveu même de Bellarmin et de quelques écrivains modernes de l'Occident. (Vid. apud Zoernicav. *De Process. Spirit. S. a solo Patre*, tract. III, p. 288-289, éd. Regiom., 1774, et *Curs. Theolog. compl.*, t. V, p. 406, Paris, 1841.) Il fut donc intercalé dans les éditions postérieures de ces mêmes actes.

(3) « Novos, fratres carissimi, Hispanici erroris sectas tota vobis cavete in« tentione; sanctorum Patrum in fide sequimini vestigia, et universali Ec« clesiæ sanctissima vos adjungite unitate. Scriptum est : Terminos Patrum « tuorum ne transgrediaris. Et Symbolo catholicæ fidei nova nolite inserere, « et in ecclesiasticis officiis inauditas priscis temporibus traditiones diligere. » (*Epist.* 69 *in Opp.* Alcuini, p. 1857, éd. Paris, 1617.) Alcuin ne désigne pas ici nommément quelle addition il a en vue; mais on sait que, dans l'Église d'Occident, il ne fut jamais question d'aucune autre addition au Symbole de Nycée et de Constantinople que de celle du *Filioque*.

condamna toute addition de ce genre (1). Malheureusement la voix des défenseurs de la vérité ne fut point entendue. Au commencement du neuvième siècle (en 809), l'empereur Charlemagne convoqua à Aix-la-Chapelle (*Aquisgrani*) un concile où dut être discuté, sous sa présidence, le sujet en contestation (2). Les actes de ce concile ayant été détruits (3), on ne connait point en détail comment les choses s'y passèrent. On sait seulement que le parti qui réclamait l'insertion du *Filioque* dans le Symbole eut le dessus, grâce à l'influence personnelle de Charles, et qu'au nom de l'empereur et du concile on envoya une ambassade à Rome au pape Léon III pour en solliciter la confirmation du nouveau dogme et l'autorisation d'insérer le *Filioque* dans le Symbole. Au dire d'un témoin oculaire, les députés débutèrent par un long discours, ayant pour but de convaincre le pape de la vérité et de l'ancienneté du dogme en faveur duquel ils sollicitaient son assentiment (étrange dogme, dont il fallut prouver l'authenticité même au pape !). Le pape, il est vrai, parut approuver le nouveau dogme;

(1) « Absit a nobis proculque sit ab omni corde fideli alterum, vel aliter, « quam illi instituerunt, Symbolum vel fidem componere vel docere... Enimvero non est in argumento fidei addere vel minuere ea quæ a SS. Patribus bene salubriterque sunt promulgata; secundum eorum sensum « recte sentire, et exponendum eorum subtile supplere ingenium ; sed addere « vel minuere est subdole contra sacrosanctum eorum sensum, aliter quam « illi, callida tergiversatione, diversa sentire, et confuso stylo perversum « dogma componere, ac per hoc impio ore potius jactanter garrire quam do- « cere præsumere. » (Vid. apud Zoernic. *De proc. Sp. S.*, p. 369-370, et Theoph. Procopow. *Hist. controv. de process. Sp. S.*, *in Theolog.*, vol. I, p. 836-838, Lips., 1782.

(2) Nous avons, sur l'authenticité de ce concile, le témoignage de plusieurs écrivains contemporains, tels que Ado, *In Chronic. ad ann.* 809; Aimonius, *In lib.* IV *de Gestis Francorum*, cap. 97 ; Eginhardus, *In tom.* II *Hist. Francorum scriptor.*, p. 255, éd. Paris, 1636, et d'autres.

(3) Sauf le titre : *Concilium Aquisgranense, de addita ad Symbolum voce* Filioque, *celebratum ann.* DXXXIX, *tempore Leonis papæ* III. D'où vient que ces actes ne sont pas parvenus jusqu'à nous? Serait-ce un pur effet du hasard? ou plutôt ne les aurait-on pas volontairement détruits par la suite, comme de sévères protestations contre l'erreur romaine, comme un témoignage irréfragable de ce fait que les évêques mêmes de l'Occident s'élevèrent avec force contre cette fausse doctrine, y virent une innovation jusqu'alors sans exemple dans l'Église, et ne consentirent pour rien au monde à la recevoir? Les circonstances qui suivirent ce concile rendent cette supposition fort vraisemblable.

mais il refusa positivement la permission de l'insérer dans le Symbole, malgré les instances des délégués, qui allèrent jusqu'à dire que cette *interpolation* avait eu lieu déjà dans quelques Églises (1). Et, en témoignage de son refus, pour le rendre plus solennel, aussi bien que pour préserver désormais le Symbole de la foi de toute falsification, le pape ordonna que l'on gravât le Symbole de Nicée et de Constantinople sur deux tables d'argent, sur l'une en grec, et sur l'autre en latin, et qu'on les suspendît dans la basilique de Saint-Pierre, avec cette inscription : *Hæc Leo posui amore et cautela orthodoxæ religionis*, c'est-à-dire : « Moi, Léon, j'ai posé ceci par amour pour la foi orthodoxe et en vue de sa conservation (2). » Cependant, en dépit de l'opposition du pape, l'interpolation défendue fut insensiblement adoptée en divers endroits de la Gaule, de l'Espagne, de l'Allemagne et de l'Italie, en sorte que, dans la seconde moitié du neuvième siècle, lorsque des missionnaires du pape parurent chez les Bulgares dans le but de les détacher du siége de Constantinople pour les réunir à celui de Rome, ces missionnaires répandirent déjà dans cette contrée le Symbole avec l'addition du *Filioque*. Ce fut alors que pour la première fois Photius, patriarche de Constantinople, éleva hardiment la voix pour défendre l'orthodoxie contre les abus des Latins, et leur reprocha à la face du monde entier l'interpolation, qu'ils avaient illégalement glissée dans le Symbole en dépit des règlements et décrets œcuméniques, et qu'il condamna bientôt après (en 866) dans un nombreux concile où siégeaient tous les pasteurs de l'Église orientale (3). Le pape

(1) Ce témoin oculaire, qui assista à l'entrevue des envoyés avec le pape, ce fut Smaragde (*abbas Verdumensis*), qui écrivit même tout cet entretien si mémorable pour la postérité. (Vid. apud Labb. *Concilior.*, t. VII, p. 1195-1198, et Baron. *Annal. Eccles.*, t. IX, p. 552, ad ann. 809.)

(2) L'authenticité de ce fait est attestée par d'anciens écrivains occidentaux, tels que : Anastase le Bibliothécaire, dans la Biographie du pape Léon III (*Vit. Roman. Pontif.*, ed. Romæ, 1752, § 84, p. 297), Pierre Abeilard (lib. II, *Introduct. in Theolog.*, cap. 14, Paris, 1616, p. 1089), Pierre Lombard (*Sentent.*, lib. I, cap. 2, Colon., 1576), Pierre Damiani (*Opp.*, t. III, Paris, 1743, p. 329). Des écrivains plus modernes, tels que Baronius, Bellarmin et d'autres, n'ont pas l'ombre d'un doute à cet égard.

(3) *Epist. Encyclica, inter Epist. Photii*, ed. Londini, 1651, secunda. Vid.

Nicolas I[er], au lieu de se ranger à la décision du concile et de réparer une erreur qui était le fruit de l'ignorance, écrivit à Hincmar, archevêque de Reims, et à d'autres évêques de la Gaule, de réunir leurs efforts pour prouver aux Grecs que le Saint-Esprit procède également du Fils (1); et le successeur de Jean, Adrien, en condamnant toutes les décisions du concile de Photius contre les Latins, éleva cette erreur au rang de dogme (2). Le pape suivant, Jean VIII, s'étant entendu avec Photius, parut promettre que le Symbole de la foi serait rétabli dans son intégrité première (3). Ses envoyés se rendirent, bientôt après, au grand concile qui se tint à Constantinople (en 879), et ils souscrivirent, aussi bien que les autres, à la décision de ce concile, renouvelant pour toujours la défense de faire ni addition ni changement quelconque au Symbole de la foi de Nicée et de Constantinople (4). Néanmoins le pape, n'ayant point obtenu du concile ce qu'il en avait espéré, savoir : sa suprématie sur l'Église de Bulgarie, rejeta les décisions du concile et ne tint pas sa promesse; de sorte que le Symbole por-

---

etiam apud Baron. in *Annal. Eccl.* ad ann. DCCCLXIII, t. X, n. 33. Comp. *Abr. de l'Hist. eccl. d'Innocent*, part. I, p. 19, 27, 32, Mosc., 1834.

(1) *Epist. Nicolai.* I ad Hincmarum Archiepisc. Rhemensem. apud Labb., *Concil.*, t. VIII, p. 468. Hincmar, ayant reçu cette lettre (à la fin de 867), la lut au roi de France en présence d'une foule de prélats; après quoi il fut convenu que deux des hommes les plus érudits de l'époque, Odin (évêque de Beauvais) et Ratramm (moine de Corbie), seraient chargés de répondre aux objections des Grecs. La réponse de ce dernier nous est parvenue, mais non celle du premier, corrigée par Hincmar lui-même. (Vid. Ceillier, *Hist. générale des Auteurs sacr. et eccl.*, t. XIX, p. 150-155 et 282, Par., 1754.)

(2) Apud Labb. *Concil.*, t. VIII, p. 1084-1087 et seqq.

(3) « Reverentiæ itaque tuæ, » écrivait entre autres le pape à Photius, « iterum significamus ut de articulo hoc, ex quo orta sunt scandala inter « Dei Ecclesias, fiduciam in nobis reponas, quod non solum hoc non dicimus, « sed etiam quod eos, qui principio hoc dicere sua insania ausi sunt, quasi « transgressores divini verbi condemnamus, sicut theologiæ Christi Domini « eversores, et Apostolorum et reliquorum sanctorum Patrum, qui, synodice « convenientes, sanctum Symbolum nobis tradiderunt; et una cum Juda illos « collocamus. » (Vide apud Labb. *Concil.*, t. IX, p. 235, et Bevereg. *Pandect. canon.*, t. II, p. 306, Oxon., 1672.) Quant à l'authenticité de cette lettre, voyez Zoernicav. *De Process. Spir. S.*, p. 415-420, et Th. Procopowicz, *In Theolog.*, p. 852-853, éd. cit.

(4) Pour l'authenticité de ce concile contre les Latins, voy. *ibid.*, Zernikan, p. 164-170, et Théoph. Prokopowicz, 851-852.

tant le *Filioque* continua à être en usage en différentes Églises de l'Occident. Comment s'introduisit-il ensuite à Rome? C'est ce qu'on ignore ; mais, de l'aveu même des écrivains romains, ce ne fut point avant l'an 1014 (1). Depuis cette époque, et particulièrement après de nouvelles accusations faites à l'Église de Rome par le patriarche de Constantinople, Michel Cerularius (1053), celle-ci ne se départit plus jamais de cette fausse doctrine, la plus importante des innovations qui l'ont séparée de l'Église universelle.

Dans le moyen âge, il se fit aussi en Occident, grâce aux scolastiques, quelques altérations du dogme relatif aux attributs personnels de la Divinité. Les uns contestaient l'existence même de ces attributs, sans nier toutefois la réalité des personnes en Dieu (2); d'autres tentaient d'expliquer de quoi et comment en Dieu naît le Fils et procède le Saint-Esprit, et supposaient pour la plupart que le Fils naît de la raison du Père et que le Saint-Esprit procède de sa volonté (3). Il y en eut enfin qui voulurent expliquer en quoi consiste la différence entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, et pourquoi la première doit être appelée *génération* et non point la dernière ; et, dans leurs réponses à ces diverses questions, ils donnèrent dans les opinions les plus bizarres et les plus étranges (4). Toutefois ces subtilités et ces finesses (5) ne dépassèrent point les limites de l'école et ne pénétrèrent point dans la vie même de l'Église.

Dès le seizième siècle surgirent en Occident les sociétés pro-

---

(1) *Curs. Theolog. compl.*, VIII, p. 654, Paris, 1841 ; Perrone, *Prælect. theol.*, vol. II, p. 448, Lovan., 1839.

(2) Nommément : Præpositivus, Gregorius Ariminensis et Joannes de Ripis. (Apud Thom. Aquinat., *Quæst.* XXII, art. 2, et *Quæst.* XL, art. 1.)

(3) C'était là une idée presque générale chez les scolastiques. (Vide apud Theoph. Procopow., *Theolog.*, vol. I, p. 1229, ed. citat.)

(4) Richard Victorini *De Trinit.*, lib. VI, cap. 18 ; Bonaventuræ *In* I *Sentent. dist.*, XIII, quæst. 2 ; Suaresii *De Trinit.*, lib. XI, cap. 6, n. 14, et d'autres.

(5) Voici encore quelques autres questions dont s'occupèrent également les scolastiques en traitant de la très-sainte Trinité : « Utrum Deus Pater se « Deum genuerit? Utrum divina essentia genuerit Filium, vel genita sit a « Patre, vel de ipsa natus sit Filius?... Utrum Pater potuerit vel voluerit gi- « gnere Filium? Quod Filius non est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de « materia... et cæt... » (Vide Petr. Lombardi *Sentent.*, lib. I. dist. 4, 5, 6 et 7.)

testantes, qui rejetèrent presque toutes les erreurs du papisme et avec elles aussi un grand nombre de ses vérités. Mais il est bien étonnant qu'ils aient retenu ce faux dogme de Rome concernant la procession du Saint-Esprit, qu'ils professent jusqu'à ce jour.

Il n'y a que l'Église orthodoxe qui ait conservé le dogme des attributs personnels de la Divinité, ainsi que tous les autres, dans son intégrité primitive, et qui enseigne ce qui suit : « Dans le seul Dieu il y a trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit : le Père, qui, avant les siècles, engendre le Fils de sa propre essence et fait procéder le Saint-Esprit ; le Fils, qui est engendré par le Père avant les siècles et consubstantiel avec Lui ; le Saint-Esprit, qui procède du Père de toute éternité et est consubstantiel au Père et au Fils. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 9.) « Ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit : l'incréé, l'engendré et le procédant, distinguent, dans la Divinité, les personnes et non l'essence ou la substance, qui est indivisible en elle-même. » (*Ibid.*, rép. 12.) Et ailleurs : « En ceci consiste la différence entre les personnes de la sainte Trinité que Dieu le Père n'est point engendré et ne procède d'aucune autre personne ; que le Fils est de toute éternité engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède du Père de toute éternité (1). » (*Gr. Cat.*, art. 1er.)

§ 39. *Attribut personnel de Dieu le Père.*

La doctrine de l'Église orthodoxe concernant l'attribut personnel de Dieu le Père a les fondements les plus solides dans la sainte Écriture. Ici se rapportent : 1° ces paroles du Sauveur : « Comme le Père a la vie en Lui-même, Il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en Lui-même » (Jean, v, 26), où l'on voit clairement que le Père n'a reçu la vie de personne, qu'Il n'est né de personne, qu'Il n'est engendré par personne et ne procède de personne. — 2° Tous les nombreux passages,

(1) C'est ce qu'on trouve dans nos livres d'office divin (Triodion, Octoèque, etc.).

dans lesquels Il est appelé Père par rapport au Fils, par exemple : « Nul ne connaît le Fils que le Père, comme nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. » (Matth., xi, 27.) « Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore point le Fils n'honore point le Père qui l'a envoyé » (Jean, v, 23), ou dans lesquels il est dit qu'Il engendra le Fils : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils; je vous ai engendré aujourd'hui. » (Ps. ii, 7.) « Je vous ai engendré de mon sein avant l'étoile du jour. » (cix, 3.) — 3° Tous les passages enfin qui représentent le Père comme principe même du Saint-Esprit : « Mais lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité, qui procède de mon Père et que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu, Il rendra témoignage de moi. » (Jean, xv, 26.) « Or nous n'avons point reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu, afin que nous connaissions les dons que Dieu nous a faits. » (I Cor., ii, 12.)

Par là on comprend pourquoi, dans l'ordre des personnes de la Trinité, le Père occupe ordinairement la première place (Matth., xxxiii, 19) et s'appelle la première hypostase de la sainte Trinité, ou, comme on le rencontre parfois chez les anciens : Auto-Dieu, proto-Dieu, Dieu-principe, etc. (1). Par là aussi l'on voit qu'il n'existe en Dieu qu'un seul principe de divinité, le Père, idée que les anciens Docteurs de l'Église ont fréquemment répétée et que l'Église orthodoxe conserve jusqu'à ce jour, car c'est à Lui seul que le Fils et le Saint-Esprit sont redevables de l'existence (2). Par là enfin il est clair que le Père est en quelque façon le lien et l'union des personnes de la Trinité, qui, quoique formant unité au point de vue de l'essence, sont cependant distinctes comme personnes; car le Fils

---

(1) Αὐτόθεος (Origen. *In Joann.*, t. II, n. 2, 3), πρῶτος Θεὸς (Origen. *Contra Cels.*, vi, 47, 61), *Deus princeps* (Arnob. passim).

(2) Dionys. Areopag. *De Cœl. hierarch.*, cap. 1 : Ἀρχίφωτος Πατὴρ ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν φωτῶν τοῦ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος; Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, i, 39; ii, 168; Athanas. *De Synod.*, n. 26, 50; *Contra Arian. Orat.* iv, n. 1; *Contra Gregal. Sabel.*, *Opp.*, t. I, p. 508, ed. Commel ; Epiphan. *Fid. cath. expos.*, n. 14; *Hæres.*, lxv; Gregor. Nyss. *Tract. de Commun.*, *Opp.*, t. I, p. 917, Paris, 1615, et d'autres.

et le Saint-Esprit, ayant en Lui leur principe, se rapportent également à Lui seul comme à leur auteur. « L'essence des trois, » écrit saint Grégoire le Théologien, « est unique : c'est Dieu ; mais l'union, c'est le Père, duquel proviennent les deux autres et auquel ils se rapportent, ne se confondant point, mais demeurant avec Lui, et ne pouvant en être séparés ni par le temps, ni par la volonté, ni par la puissance (1). »

Et pour se représenter comme il convient l'attribut personnel de Dieu le Père, il faut se rappeler, comme le remarquaient les anciens Docteurs de l'Église, qu'Il engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit d'une manière toute spirituelle, et par conséquent sans ombre de souffrance ou de division matérielle, car l'essence de Dieu est immatérielle et simple (2); qu'il engendre et fait procéder de toute éternité et à toujours, car il n'y a pas eu un temps où le Père ne fût pas le Père du Fils et ne fît pas procéder le Saint-Esprit, de même qu'il n'y a pas eu un temps où Il ne fût pas Dieu; or ce qui n'eut pas de commencement ne peut pas non plus avoir de fin (3); qu'Il engendre et fait procéder d'une façon que Lui seul connaît comme le Fils et le Saint-Esprit, mais qu'aucune créature n'est en état de comprendre (4); qu'enfin l'éternité et l'aséité ne sont attribuées à Dieu le Père, d'une manière exclusive, que par rapport aux autres personnes de la sainte Trinité, tandis qu'au point de vue de la divinité, le Fils et le Saint-Esprit sont également éternels et ont l'existence par eux-mêmes, ou, pour

(1) Serm. 42, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 38.

(2) Voir plus haut p. 312, note 8 ; de même que : Alexand. episc. Alexandriæ, *Epist. ad Alexandr. Byz.*, apud Theodoret. *H. E.*, I, cap. 4 ; Cyrill. Alex. *Thesaurus*, lib. VI ; J. Damasc., *Exp. de la Foi orthod.*, liv. I, chap. 8.

(3) Grég. le Théol., serm. 29, *Œuvr. des saints Pères*, III, 54 ; Ambroise, *De Symb.*, cap. 4 : « Quod Pater est esse non cœpit ; et si non cœpit, nec Filius « cœpit. » (Conf. cap. 5.) Augustin., serm. 191 *De Tempore;* J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8, p. 20.

(4) Voir plus haut, p. 312, note 7 ; id. Cyrille de Jér., *Cat.*, XI, n. 8, 11, p. 191 et 193 ; Grég. le Théol., serm. 20 : « On te parle de la naissance ou de la génération : n'aie pas la curiosité d'en savoir le mode. Tu entends dire que le Saint-Esprit procède du Père : ne recherche pas le comment. » (*Œuvr. des saints Pères*, II, 173.) — « Tu veux que je t'explique comment il est engendré ? Je te réponds : Comme le savent le Père qui a engendré et le Fils qui est engendré. » (*Ibid.*, III, 60.)

mieux dire, que toute la sainte Trinité est coexistante par elle-même et coéternelle (1).

§ 40. *Attribut personnel de Dieu le Fils.*

La doctrine de l'Église orthodoxe sur l'attribut personnel de Dieu le Fils a, dans la sainte Écriture, des fondements non moins solides. En effet, Il est fréquemment appelé : 1° Fils de Dieu le Père; par exemple :... « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait... Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il lui plaît. » (Jean v, 20, 21; comp. xiv, 13; xvii, 1; Matth., xi, 27.) — 2° Fils unique : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » (Jean, iii, 16-18; i, 14.) — 3° Et même comme Fils unique étant dans le sein du Père : « Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est Celui qui en a donné la connaissance. » (Jean, i, 18.) — 4° Son vrai Fils : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence, afin que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils. » (I Jean, v, 20.) — 5° Son propre Fils : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, ne nous donnera-t-il point aussi toutes choses avec Lui? » (Rom., viii, 32.) Il serait superflu de prouver que, dans ces différents passages de l'Écriture comme dans tous les autres, Notre-Seigneur Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu dans le sens propre du mot, et nullement dans un sens figuré; car, comme nous le savons déjà, les livres saints lui attribuent et l'essence divine, et les attributs de la Divinité, et la consubstantialité avec le Père et le Fils (§ 33).

En défendant cette doctrine concernant l'attribut personnel de Dieu le Fils contre les fausses interprétations des héréti-

(1) Alexandr. episc. Alex. *Epist. ad. Alex. Byzant.*, apud Theodoret. *H. E.*, i, cap. 4; Euseb. *Demonstr. evangel.*, lib. iv; Grég. le Théol., serm. 29, *Œuvr. des saints Pères*, iii, 55.

ques, les anciens Pères de l'Église s'appliquèrent surtout à developper les idées suivantes :

I. — Le Fils est engendré de l'essence ou de la substance du Père et de nulle autre, ni du néant (1). Cela résulte de l'idée même du mot *engendré*. « La génération consiste en ce que c'est de l'essence même ou de la substance du générateur que provient l'engendré semblable en essence, au rebours de ce qui se passe dans la création et l'édification, où la créature et l'édifice proviennent du dehors, et non point de la substance même du créateur et de l'architecte (2). » Et cela est confirmé par ces paroles positives de l'Écriture : « Je vous ai engendré de mon sein avant l'étoile du jour. » (Ps. CIX, 4.) « Si c'est *engendré du sein même*, peut-on croire que le Fils provienne du néant (3) ? » — « Cette expression ne signifie pas que Dieu ait effectivement un sein; mais, comme toutes les générations véritables proviennent communément du sein des parents, Dieu s'est figuré ici comme ayant un sein, pour confondre les impies en leur apprenant, ne fût-ce que par la considération de leur propre nature, que le Fils est le véritable fruit du Père, puisqu'il sort de son sein (4). »

II. — Au reste, bien que le Fils soit engendré de la substance même du Père, ce n'est point que, dans cette opération, il se détache une portion quelconque de cette substance, ou que le Père y perde quelque chose, ou qu'il manque quelque chose au Fils ; non : « Dieu est indivisible; Il a engendré le Fils sans se diviser lui-même (5); Il a engendré la Sagesse, mais Il n'est pas resté lui-même sans la sagesse; Il a engendré

(1) Hilar. *De Trinit.*, lib. VI : « Hic ergo ingenitus ante omne tempus ex se « Filium genuit, non ex aliqua subjacente materia, quia per Filium omnia ; « non ex nihilo, quia ex se Filium... etc. » Augustin. *Epist.* 66 : « Hunc de « sua substantia genuit, non ex nihilo fecit... »

(2) J. Dam., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 8; Athanase *De Decret. Synod. Nicen.*, n. 6.

(3) Hilar. *De Trinit.*, lib. VI. Conf. Athanas. *Contra Arian.*, orat. III, n. 27.

(4) Bas. le Gr., *Contr. Eunom.*, liv. V; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 182-183.

(5) Ὁ δὲ Θεὸς ἀμερὴς ὢν ἀμέριστος ἐστὶ, καὶ ἀπαθὴς τοῦ Υἱοῦ Πατήρ. (Athanas. *De Decret. Nic. Synod.*, p. 409.) Οὐκ ἐν τῷ γεννᾷν τὴν οὐσίαν μερίζει. Gregor. Nyss. *Contr. Eunom.*, lib. I, 18.)

la Force, mais Il ne s'est nullement affaibli; Il a engendré Dieu, mais par ce fait Il ne s'est pas dépouillé de la Divinité, Il n'a rien perdu, Il ne s'est point amoindri, point changé. De même aussi le Fils n'en a reçu aucune imperfection : le Père est parfait, le Fils est aussi parfait; le Père est Dieu, le Fils est aussi Dieu (1), » ou, pour employer une comparaison frappante : « Le Fils est engendré du Père comme la lumière de la lumière (2). »

III. — La génération du Fils de Dieu est une génération éternelle; par conséquent elle n'a pas eu de commencement et n'a jamais eu de fin (3). Voilà pourquoi Dieu le Père lui-même dit au Fils : « Je vous ai engendré avant l'étoile du jour » (Ps. CIX, 4), c'est-à-dire avant tous les siècles, de toute éternité (4); et ailleurs : « Je vous ai engendré aujourd'hui » (II, 7), c'est-à-dire en ce moment même, ou éternellement (5). Voilà pourquoi aussi, dans d'autres endroits de l'Écriture sainte, il est dit indifféremment, et que Dieu a engendré le Verbe, qui est le Fils, et que Dieu engendre le Verbe, ou que le Fils a été engendré par le Père, et que le Fils est engendré par le Père (6). Au reste, pour exprimer cet incompréhensible mystère de l'éternelle génération du Fils d'une manière plus rap-

(1) Cyrille de Jér., *Cat.*, XI, n. 18, p. 200, en russe; comp. p. 190-195.

(2) Φῶς ἐκ φωτός. Justin. *Dialog. cum Tryphon.*, CXXVIII; Hippolyt. *Adv. Noet.* XI; Cyr. de Jér., *Cat.* XI, n. 4 : « Il est engendré du Père, comme vie de vie, lumière de lumière, vérité de vérité, sagesse de sagesse. » Cyrill. Alex. *Thesaur.*, lib. VI : Ὁ Πατὴρ ἐξέλαμψεν ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Υἱὸν ἀμερίστως τε καὶ ἀδιαστάτως, ὥσπερ οὖν καὶ ὁ ἥλιος τὸ ἐξ αὐτοῦ πεμπόμενον ἀπαύγασμα.

(3) Voir plus haut p. 321, note 3. Voir Aug. *Epist.* 17-4 : « Quid ergo dicemus? Si natus est Filius Dei ex Patre, jam Pater destitit gignere; et si « destitio, cœpit. Si autem cœpit gignere, fuit aliquando sine Filio. Sed nunquam fuit sine Filio... ergo semper gignit Pater et semper nascitur Filius. »

(4) August. *Homil.* XLIII *de Quinquaginta*, cap. 3 : « Quid est, *ante luciferum?* Per luciferum significantur tempora. Ergo ante tempora, ante « omne, quod ante dicitur, ante omne, quod non est, vel ante omne, quod « est... etc. » Conf. Athanas. *Contra Arian.*, orat. III, n. 28.

(5) « Le Fils lui-même dit du Père : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui. » (Ps. II, 7.) — Aujourd'hui, c'est-à-dire non une courte durée, mais l'éternité, l'infini en temps; *aujourd'hui*, c'est-à-dire avant tous les siècles. » (Cyr. *Cat.*, XI, n. 5, p. 18.)

(6) « Quia unigenitus Filius idem Verbum Patris et perfectione natus dici« tur et pro æternitate semper nasci perhibetur; sacra Scriptura libere dicere « de Deo consuevit, quia locutus est et loquitur. In eo enim quod perfectum

prochée de nos idées ordinaires, il faut préférer cette expression : le Fils est né du Père, a été engendré par le Père de toute éternité, à cette autre : naît ou est engendré éternellement; car ce qui naît ou s'engendre n'est point encore né ou engendré, tandis que le Fils est engendré (1).

IV. — Enfin n'oublions pas que le Fils est né du Père, mais qu'Il ne s'est point détaché de Lui, ou, ce qui revient au même, qu'Il est né sans qu'il y ait eu division de substance (ἀδιαστάτως). C'est pour cela qu'Il est appelé Celui qui « est dans le sein du Père » (Jean, I, 18), « qui est dans le Père. » (X, 38.) « Ainsi que le feu et la lumière qui en provient, » dit saint Jean Damascène, « coexistent; que le feu ne commence point avant la lumière, mais en même temps qu'elle, et que la lumière provient toujours du feu et y demeure toujours sans jamais s'en séparer, ainsi le Fils, engendré du Père, ne s'en détache point, mais demeure toujours en Lui. Seulement, cette lumière, provenant du feu dont elle ne peut se séparer, et y restant sans cesse, n'a point d'existence par elle-même (ὑπόστασιν), elle n'existe point sans le feu (la lumière étant une propriété naturelle du feu), au lieu que le Fils unique de Dieu, engendré par le Père sans décomposition ni division d'essence et demeurant éternellement en Lui, a son hypostase propre, distincte de l'hypostase du Père (2).

§ 41. *Attribut personnel de Dieu Saint-Esprit : a. — Remarques préliminaires.*

Avant de développer la doctrine de l'attribut personnel de

« Verbum genuit et locutus est Pater, in eo autem quod semper gignit, utique loquitur. » (Gregor. pap. *Moral.*, lib. XXIII.)

(1) « Melior est *semper natus* quam qui *semper nascitur*, quia qui « semper nascitur nondum est natus, et nunquam natus est aut natus erit « si semper nascitur. Aliud enim est nasci quam natum esse; et per hoc « nunquam Filius si nunquam natus; Filius autem, quia natus, semper « est Filius; semper igitur natus. » (Augustin. *Lib. Quæst.*, LXXXIII, quæst. 37.) « Dicamus verius *semper natus*. Non autem possumus dicere *semper* « *nascitur*, ne imperfectus videatur. » (Gregor. pap. *Moral.*, lib. XXIX, cap. 1.)

(2) J. Damasc., lib. I, chap. 8, p. 20-21. Comp. chap. 13, p. 46.

Dieu Saint-Esprit, c'est-à-dire de sa procession du Père, nous devons faire quelques remarques préalables.

Première remarque. Cette doctrine constitue le plus important des dogmes qui distinguent notre Église orthodoxe de l'Église romaine et des congrégations ou communautés protestantes, qui toutes croient et enseignent que le Saint-Esprit procède non-seulement du Père, mais aussi du Fils. A ce titre elle mérite de notre part une attention toute particulière.

Deuxième remarque. Pour préciser les idées dans le développement de cette doctrine, il faut établir une distinction rigoureuse entre la *procession éternelle* du Saint-Esprit, qui forme proprement son attribut personnel, et sa *procession temporelle* sur les créatures ou sa mission dans le monde, qui ne se rapporte point à l'hypostase même du Saint-Esprit, mais forme quelque chose d'extérieur, d'accessoire, et ne s'attribue pas plus au Saint-Esprit qu'au Fils. » (Jean, XVI, 28, 29.) Que si l'Église orthodoxe affirme que le Saint-Esprit procède du Père seul, contrairement à la doctrine des chrétiens de l'Occident, qui prétendent qu'il procède également du Fils, elle n'entend proprement parler que de la procession éternelle et hypostatique du Saint-Esprit. Quant à sa procession temporelle, les orthodoxes eux-mêmes croient avec les chrétiens occidentaux que le Saint-Esprit procède, c'est-à-dire tient sa mission dans le monde, non-seulement du Père, mais aussi du Fils, ou pour mieux dire par le Fils (1).

Troisième remarque. Pour être tout à fait impartial dans la solution de cette question, qui, durant des siècles, a été un sujet de dispute entre la chrétienté de l'Orient et celle de l'Oc-

(1) « Vous nous avez donné une médiatrice dont nous devons être fiers: Celle qui vous a engendré, divin Sauveur. C'est à ses prières que vous nous envoyez gracieusement l'Esprit dispensateur de la grâce, *qui procède du Père par vous* (διὰ σοῦ προερχόμενον) » (*Octoèque*, art. 1er, fol. 171, Mosc., 1838.)— « Éclairé par la lumière du Consolateur et instruit par Lui, tu as prêché *Celui qui procède du Père et fut manifesté aux hommes par le Fils*; cet Esprit qui est un avec le Père éternel et le Verbe divin, en dignité comme en empire, et qui est consubstantiel avec eux, tu l'as prêché à tout le monde, ô notre bien-aimé! » (*Lég. pour septembre*, f. 299, Mosc., 1837; Comp. *Triod. pour le Car.*, fol. 22 et 75; Mosc., 1835.)

cident, nous chercherons à présenter, au reste le plus brièvement possible, non-seulement les preuves de la doctrine orthodoxe sur l'attribut personnel du Saint-Esprit, mais aussi celles de la doctrine hétérodoxe, et nous les placerons en regard les unes des autres : libre à chacun de voir et de décider par lui-même, en les comparant, de quel côté la vérité se trouve.

§ 42. *b. — Examen de la question relative à la procession du Saint-Esprit d'après l'Écriture sainte.*

I. — *Y a-t-il dans l'Écriture un passage clair et direct qui prouve que le Saint-Esprit procède du Père?* Oui, sans doute, et même un passage aussi clair et direct qu'on peut le désirer ; ce sont ces paroles du Sauveur aux Apôtres : « Lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité, qui procède du Père et que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu (τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται), il rendra témoignage de moi. » (Jean, xv, 26.) Mais est-il bien vrai que cette expression : *qui procède du Père*, désigne la procession éternelle du Saint-Esprit, et non point son envoi temporel dans le monde? C'est l'exacte vérité.

1° Ce qui le prouve, c'est d'abord le but que se proposait le Sauveur en prononçant les paroles en question. Tout le discours dont elles font partie (Jean, xiv, 16) tendait surtout à consoler les disciples du prochain départ de leur Maître. A cet effet, celui-ci leur promet de leur envoyer en sa place le Saint-Esprit; et cet Esprit, Il le nomme d'abord : *un autre Consolateur*, qui restera éternellement avec eux (xiv, 16); et plus loin : l'*Esprit de vérité*, qui leur apprendra toutes choses et les fera ressouvenir de tout ce qu'ils ont entendu de leur divin Maître. (xvii, 26.) Il ajoute enfin que ce Consolateur à venir, cet Esprit de vérité, n'est point une créature, mais qu'il *procède du Père*, c'est-à-dire qu'il a l'éternité de Dieu et qu'il est par conséquent une personne divine. (xv, 26.) Le complément d'instruction était bien nécessaire pour le but que se proposait le Seigneur; sans cela la consolation des Apôtres n'eût pas été complète; car après ces dernières paroles seulement

ils purent avoir la conviction que leur futur Instituteur, comme personne divine, serait effectivement en état de leur tenir lieu de Celui qui allait se séparer d'eux et qu'ils reconnaissaient pour le véritable Fils du Très-Haut, *issu de Dieu* (Matth., xvi, 16 ; Jean, xvi, 30); d'autant plus que leur Maître, qui déjà précédemment leur avait parlé plus d'une fois du Saint-Esprit, ne leur avait pourtant jamais développé la nature même de cet Esprit ni sa dignité personnelle.

2° La vérité de notre thèse ressort également de l'ensemble et de la disposition des paroles citées. Si nous reconnaissons que ces mots : « qui procède du Père, » n'expriment point la procession éternelle du Saint-Esprit, mais seulement son envoi temporel dans le monde, d'abord nous serons forcés d'admettre dans le discours du Sauveur une étrange tautologie ; il nous faudra le lire ainsi : Quand sera venu le Consolateur, que *je vous enverrai* de chez mon Père, l'Esprit de Vérité qui est *envoyé par le Père*, il rendra témoignage de moi. » Ensuite on ne pourra s'expliquer pourquoi le verbe *procède* est au présent quand il s'agit d'un envoi futur du Saint-Esprit, et quand précédemment déjà le Sauveur a plus d'une fois annoncé ce même envoi dans un temps à venir en disant du Père : « Il vous donnera un autre Consolateur » (Jean, xiv, 16), ou : « Mon Père l'enverra en mon nom » (Ibid., 26) ; et de lui-même : « Je vous l'enverrai de la part de mon Père. » (Ibid., xiv, 26.) Au lieu que, si nous prenons pour incontestable que, dans le texte examiné, il est question de la procession éternelle du Saint-Esprit, nous ne trouverons plus ni tautologie dans les paroles, ni rien d'incompréhensible dans le verbe *procède;* au contraire, ce verbe doit se trouver au présent, pour indiquer aussi approximativement qu'il se peut l'éternité, c'est-à-dire la constance et l'immutabilité de la procession du Saint-Esprit ; de même que, pour marquer son éternité, notre divin Sauveur dit au présent : « Je suis avant qu'Abraham fût. » (Jean, viii, 58.)

3° Enfin cette vérité est confirmée par la voix unanime de toute l'antiquité chrétienne, qui n'a jamais cessé de voir, dans ces paroles du Sauveur : « Qui procède du Père, » l'idée de la procession éternelle du Saint-Esprit. Il suffira de rappeler ici

que ces paroles furent entendues précisément dans le même sens, non-seulement par les plus célèbres Docteurs de l'Église : par Basile le Grand (1), Grégoire le Théologien (2), Jean Chrysostome, etc. (3), mais encore par tout un concile œcuménique

(1) *Hom. sur le Ps.* xxxii, p. 6 : « Ainsi que le Verbe créateur a affermi le ciel, de même l'Esprit qui est de Dieu, qui procède du Père, c'est-à-dire *de sa bouche*, afin que tu ne le prennes pour rien d'extérieur ou de créé, mais que tu le glorifies comme tenant de Dieu son hypostase, nous a apporté avec Lui et de Lui-même toutes les forces qui sont dans le Père. » (*Œuvr. des saints Pères*, v, p. 271.) Et dans l'*Hom. contre les Sabelliens* : « Bien que l'on dise que tout vient de Dieu, c'est à proprement parler le Fils qui est de Dieu et l'Esprit qui est de Dieu; car le Fils est issu du Père, et l'Esprit procède du Père; mais l'un c'est par génération, et l'autre par un moyen que l'on ne peut exprimer. » (Ibid., viii, p. 389.)

(2) Serm. 29, 3e *Sur la Théologie* : « L'unité, qui dès l'origine tendit à la dualité, s'est arrêtée à la Trinité. Nous avons, nous, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : le Père, qui engendre et fait procéder, sans passion et en dehors du temps et de la matière; — le Fils, qui est engendré; — l'Esprit qui procède, ou je ne sais comment dire en faisant abstraction du visible... En restant dans les limites qui nous ont été posées, nous prêchons Celui qui n'est pas né, Celui qui est né et celui qui procède du Père, comme le Verbe, qui est Dieu, l'a dit Lui-même. » (Jean, xv, 26.) *Œuvr. des saints Pères*, iii, p. 53-54; comp. *Serm.* 31, p. 109.

(3) « De même qu'il est dit : l'*Esprit de Dieu* (Θεοῦ) (Matth., xii, 28), et ailleurs : *l'Esprit qui est de Dieu* (I Cor., ii, 11), ainsi est-il dit : l'*Esprit du Père* (Matth., x, 20); et pour que tu ne voies pas là une simple analogie (οἰκείωσιν), le Sauveur confirme cette expression en disant : « Lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, sera venu. » Là c'est de Dieu que l'Esprit procède; ici c'est du Père. Comme Il dit en parlant de Lui-même : *Je suis sorti de Dieu* (Jean, xvi, 27), ainsi Il atteste, en parlant du Saint-Esprit, qu'*Il procède du Père*. Par conséquent, l'Esprit est à la fois et l'Esprit de Dieu et l'Esprit qui vient de Dieu le Père, et Il procède du Père. Que signifie donc le mot procéder? Jésus-Christ ne dit pas : est engendré..... le Fils est engendré par le Père, l'Esprit procède du Père. Quelle est la valeur du mot *procède?* Pour qu'on n'aille pas prendre l'Esprit pour le Fils, l'Écriture n'emploie pas le mot : *est engendré;* elle dit qu'*Il procède du Père;* elle le représente procédant, comme l'eau de sa source... Qu'est-ce qui procède? Le Saint-Esprit. Comment? Comme l'eau de sa source... Si donc saint Jean, en rendant témoignage du Saint-Esprit, le nomme *eau vive* (vii, 38), et que le Père dise de Lui-même : « Ils m'ont abandonné, *moi Qui suis une source d'eau vive* (Jér., ii, 13), le Père est la source du Saint-Esprit, parce qu'Il procède du Père. » (*Hom. de Spir.* S. Chrys. *Opp.*, t. III, p. 797, éd. de Montfauc. Venet., 1734.) Photius ne doutait pas de l'authenticité de cet ouvrage de Chrysostome. (*Biblioth.*, p. 841). Quelques auteurs modernes en doutent sans raison suffisante, et font avec cela cet aveu : « Vel Chrysostomi, vel, quod potius reor, « alterius alicujus ex *illa erudita antiquitate*, vel scriptor iste *non multo* « *inferior* ætate Chrysostomo. » (Ibid., p. 795-796.) Il ne nous en faut pas davantage.

(le deuxième), qui les inséra dans le symbole même de la foi.

II. — *Y a-t-il dans la sainte Écriture un passage clair et direct qui montre que le Saint-Esprit procède également du Fils?* Aucun. Ce n'est même que par des raisonnements et des interprétations que l'on cherche à déduire cette doctrine de différents endroits de l'Écriture.

1° On dit d'abord que ces paroles : *qui procède du Père*, loin d'exclure par elles-mêmes l'idée que le Saint-Esprit procède également du Fils, la renferment au contraire, le Père et le Fils n'étant qu'un par essence, et le Fils possédant tout ce que possède le Père (1). Un tel raisonnement est-il admissible? Décidément non. Le Père et le Fils, comme le Saint-Esprit, sont effectivement un par essence, mais ils diffèrent entre eux en tant que personnes; et tout ce que possède le Père, le Fils et le Saint-Esprit le possèdent également, sauf pourtant les attributs personnels qui ne leur sont pas communs, autrement on tombe dans le sabellianisme en confondant les hypostases divines. Et quand on dit que le Père engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit, on parle proprement du Père comme d'une personne ayant son attribut personnel qui le distingue du Fils et du Saint-Esprit. Par conséquent aussi, lorsqu'il est dit que le Saint-Esprit procède du Père, sous le nom du Père on ne saurait comprendre en même temps le Fils, qui est un avec le Père par essence, et non point en personnalité (2). D'ailleurs,

---

(1) Bellarminus, lib. II, *De Christo*, cap. 27; Gerhardus, *Loc. Theolog.*, t. I, loc. 5, part. III, cap. 4, § 88; Perrone, *Prælect. theol.*, tract. de S. Trinitate, cap. V, proposit. 1, p. 429, vol. II, ed. Lovan., 1839 : « Eum (Spir. S.) procedere a Patre testatur (Christus) *in sensu inclusivo Filii...* » Les objections des Latins contre le dogme ici examiné ne sont qu'une répétition de celles qui furent faites de tout temps; ainsi, pour n'avoir pas à les aller puiser à leurs différentes sources, nous les emprunterons surtout au dernier des ouvrages que nous venons d'indiquer, soit parce que son auteur, le jésuite Perrone, est un théologien romain de notre époque, soit parce qu'il est réputé l'un des plus érudits de son école et se présente comme le plus fanatique défenseur des faux dogmes romains, comme un adversaire déclaré de l'Église et de la foi orthodoxe.

(2) Voici comment raisonnaient là-dessus les saints Pères, par exemple Grégoire de Nysse : Ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατέρος, ἐξ οὗ ὁ Υἱὸς γεννᾶται, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται· διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτῶν αἰτιατῶν, ἕνα Θεὸν φάμεν. (*Tract. advers. Græcos ex commun.*

si l'on admet que l'expression : *procède du Père*, suppose, loin de l'exclure, l'idée que le Saint-Esprit procède également du Fils, le Fils étant un par essence avec le Père, on devra pareillement admettre que ces paroles : *engendré par le Père*, n'excluent point, mais supposent, au contraire, l'idée que le Fils est aussi engendré par le Saint-Esprit, l'Esprit n'étant qu'un avec le Père. Bien plus encore, on sera forcé d'admettre que le Fils, engendré par le Père, est aussi engendré par Lui-même, et que le Saint-Esprit, procédant du Père, procède aussi de Lui-même, et cela à raison de leur unité d'essence avec le Père et de leur coéternité à tous (1). Enfin, si nous examinons attentivement l'ensemble même du discours dans lequel se trouvent les paroles citées, nous n'en serons que mieux convaincus de l'absurdité du raisonnement qui nous occupe. En consolant

---

notion., t. II, p. 85, éd. Morel, Paris, 1638); Grégoire de Nazianze : « L'éternité et la divinité sont communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit; mais il appartient au Fils et au Saint-Esprit de tenir leur existence du Père. L'attribut distinctif du Père, c'est de ne pas être né ; celui du Fils, d'être engendré; celui de l'Esprit, de procéder. » (Serm. 25, *Œuvr. des saints Pères*, II, p. 288.) Ou bien : « Si le Fils et l'Esprit sont coéternels au Père, pourquoi ne sont-ils pas, comme Lui, sans principe? Parce qu'ils sont du Père, quoiqu'ils ne soient pas après le Père... Si le Fils et l'Esprit ne sont pas sans principe, c'est par rapport à leur auteur. » (Serm. 29, *ibid.*, III, 55.) Nous verrons plus loin beaucoup d'autres assertions des saints Pères.

(1) Mais, dit-on, « l'Esprit-Saint est le troisième dans l'ordre des personnes divines ; Il est le second, par conséquent, dans l'ordre de la procession ; il est donc impossible que le Saint-Esprit engendre le Fils, qui est avant Lui et par le rang et par la procession (*qui ordine* vel *processione anterior est ipso*). » (Perrone, *Præl. theol.*, vol. II, 432, éd. cit.). Pitoyable défense qui ne fait qu'éluder l'objection. Quelle est la question? C'est que, si le Fils, qui n'est qu'un par essence avec le Père, concourt avec Lui à la procession du Saint-Esprit, pareillement l'Esprit, qui n'est qu'un par essence avec le Père, concourt avec Lui à la génération du Fils. Et comment la résout-on? Laissant de côté l'unité d'essence des personnes divines, on se rejette directement sur leur diversité comme personnes... Et ici même on admet une idée fausse : de ce que le Fils est le second, dans l'ordre des personnes de la sainte Trinité, et le Saint-Esprit le troisième, s'ensuit-il que le Fils et le Saint-Esprit ne soient pas coéternels; que le Fils soit engendré par le Père avant que le Saint-Esprit en procède, et que par là même l'Esprit ne puisse pas participer avec le Père à la génération du Fils? Non ; le Fils et l'Esprit sont coéternels avec le Père ; le Fils est engendré par le Père et l'Esprit procède du Père, et cela de toute éternité, simultanément, et non point l'un avant l'autre. Par conséquent, si le Fils peut participer avec le Père à la procession du Saint-Esprit, l'Esprit peut tout aussi bien participer avec Lui à la génération du Fils.

ses disciples avant de s'élever au ciel, le Sauveur leur promet de leur envoyer en sa place le Saint-Esprit, et cet envoi Il l'attribue soit au Père, soit à Lui-même, en leur disant : « Et je vous l'enverrai. » (Jean, xv, 26 ; comp. xiv, 26.) Mais, dès qu'immédiatement après ces paroles Il commence à parler de la procession du Saint-Esprit, ce n'est plus que le Père qu'Il indique, sans faire aucune allusion à sa propre personne. Pourquoi donc, demanderons-nous avec saint Marc d'Éphèse, notre divin Sauveur, après avoir parlé si directement de Lui-même et attribué à Lui-même ainsi qu'au Père l'envoi du Saint-Esprit, n'a-t-il pas dit également de la procession : *qui procède de nous* (1)? N'est-il pas évident qu'ainsi Il établit une différence entre ce qui leur est commun par rapport au Saint-Esprit et ce qui appartient au Père exclusivement? Affirmer, comme on le fait, qu'en disant : *qui procède du Père*, le Christ, sous le nom du Père, se comprenait aussi lui-même comme Fils, ce serait une assertion purement arbitraire. En effet, pourquoi, dans le même discours, en parlant de l'envoi du Saint-Esprit, le Seigneur, au lieu de s'en tenir au même tour de phrase, établit-il une distinction en disant du Père : « *Mon Père l'enverra*, » et de lui-même : « Je vous l'enverrai (2)? »

---

(1) Vid. *Acta concil. Florent.*, sess. XXIII, in t. XIII *Concil.* Labbei, et t. IX *Concil.* Harduini.

(2) Enfin Perrone a recours au dernier expédient des Latins dans leurs discussions sur la procession du Saint-Esprit, savoir, à l'autorité du bienheureux Augustin, qui pensait, à les entendre, que, dans les paroles : *qui procède du Père*, on doit sous-entendre : *et du Fils* (op. cit., p. 429). Mais d'abord qui peut nous garantir que le passage cité d'Augustin (*Contra Maxim. Arian.* lib. II, cap. 14, n. 1) soit exempt d'altération, quand il est notoire, comme nous le verrons, que, dans les œuvres de cet auteur, plusieurs autres passages du même genre ont été sciemment altérés? Il suffit de lire attentivement celui-ci pour concevoir quelque doute sur son intégrité. Le voici : « Quæris a me, si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam « Spiritus Sanctus, cur unus Filius sit et alius non sit Filius. » (Remarquons bien la nature et la forme de la question.) « Ecce respondeo, sive capias, sive « non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus, sed ille ge- « nitus, iste procedens. *Ideo* ille Filius est Patris de quo est genitus, iste au- « tem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. » (Voyez comment cette dernière idée découle du principe posé. N'est-ce pas là évidemment une interpolation?) « Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait : *de Patre procedit* « (Joann. XV, 26), quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem « Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus

2° On insiste sur cette dernière locution du Sauveur : « *Je vous l'enverrai...,* » et l'on fait ce raisonnement : Si l'Esprit est envoyé par le Fils, c'est qu'Il procède de Lui; autrement le Fils ne pourrait pas envoyer l'Esprit (1). C'est encore là un raisonnement inadmissible. Cette idée que, dans le mystère de la sainte Trinité, l'envoi d'une personne par une autre suppose nécessairement que la seconde procède de la première, cette idée-là, loin d'avoir le moindre fondement dans la sainte Écriture, est tout à fait en opposition avec elle; car l'Écriture dit que même le Fils est envoyé par le Saint-Esprit, et non point uniquement par le Père (Is., XLVIII, 16; LXI, 1; Luc, XIV, 18), tandis que, la génération éternelle du Fils, elle l'attribue exclusivement au Père et nulle part au Saint-Esprit (2). Cette idée n'est pas

---

« Sanctus. » (Tout cela a-t-il le moindre rapport à la question que le bienheureux Augustin s'est proposé de résoudre?) « Nam sit, » et cæt. (V. in *Patrolog. curs. compl.*, t. XLII, Augustin. VIII, p. 770, éd. Paris, 1841.) Enfin, supposons même l'intégrité de ce passage d'Augustin : que signifie l'assertion d'un seul Docteur devant celle de l'Église entière? Les paroles de Cyrille et d'Athanase, que cite ensuite Perrone, n'ont pas du tout le sens que voudrait leur donner le citateur. D'ailleurs ces citations faites en latin sont loin d'être en parfait accord avec l'original.

(1) Voy. Perrone, Op. cit., p. 422, et les autres théologiens de l'Occident dans leurs traités sur le Saint-Esprit.

(2) Les endroits cités du prophète Isaïe se rapportent à l'envoi du Fils par le Saint-Esprit; c'est un point sur lequel sont d'accord Origène, Basile le Grand, Chrysostome, Ambroise, Idatius, Jérôme, Augustin, Fulgence, Eusèbe d'Emèse, Anastase le Sinaïte et d'autres anciens Docteurs de l'Église. (Voy. des extraits de tous dans Zœrnikaw...) A cela on a coutume d'objecter, que si ces textes représentent le Fils comme envoyé par le Saint-Esprit, c'est au point de vue de son humanité, en tant que Rédempteur du monde, et non quant à sa divinité. Mais, d'abord, le Père lui-même a envoyé le Fils dans le monde, non quant à sa divinité, mais comme *formé d'une femme* (Gal., IV, 4), comme Rédempteur des hommes; car, un avec le Père par sa divinité, Il remplit tout dans l'univers. Il y exista de tout temps, et ne peut être envoyé ou passer d'un endroit à un autre. C'est ainsi nommément que l'envoi du Fils dans le monde fut expliqué par Origène, Basile le Grand, Grégoire le Théologien, Chrysostome, par les Pères du premier concile œcuménique, par Grégoire de Nysse, Jérôme, Augustin, saint Nil, Cyrille d'Alexandrie, le pape Léon et plusieurs autres. (Voir des extraits de ces auteurs dans Zœrnikaw, *De Process. Sp. S.*, tract. VIII, resp. VII, p. 505-513.) Ensuite, c'est aussi quant à sa divinité que le Saint-Esprit a été envoyé et est encore envoyé dans le monde par le Père et le Fils; car en sa divinité Il est un avec eux partout et toujours. « Quand tu entends dire au Christ : *Je vous enverrai* l'Esprit-Saint, remarque Chrysostome, ne prends pas cela au point de vue de la divinité; car Dieu ne peut être envoyé. » (Voy. Ibid., *Zœrnikaw*, p. 514-517,

moins en opposition avec les raisonnements théologiques des plus fameux Docteurs de l'ancienne Église, qui expliquent cet envoi d'une tout autre manière. Ils nous disent, en effet, que le Fils envoie le Saint-Esprit, et qu'Il est lui-même envoyé par Lui, proprement par leur unité d'essence, comme par leur participation ou leur coopération aux actes l'un de l'autre (1). Et c'est l'explication la plus naturelle; car les trois personnes de la Divinité ont tout en commun, sauf leurs attributs personnels, et surtout, à raison de leur unité d'essence, ils ont identité de volonté et indivisibilité d'action. Ainsi, quand l'une des personnes vient à agir, les deux autres participent infailliblement à son action. Le Fils de Dieu paraît-il dans le monde pour la rédemption des hommes: Il est représenté comme envoyé par le Père et le Saint-Esprit; le Saint-Esprit arrive-t-il pour la sanctification du monde: Il est représenté comme tenant sa mission et du Père et du Fils; mais, la sainte Écriture n'attribuant au Père aucune action particulière dans le monde, il n'est point étonnant qu'elle ne représente pas le Père comme envoyé par le Fils et le Saint-Esprit (2). En général, il convient

---

et d'autres expressions semblables des saints Pères). Mais l'envoi du Saint-Esprit dans le monde par le Père et le Fils doit s'entendre uniquement, comme le firent les anciens Docteurs de l'Église, d'abord des formes sensibles sous lesquelles Il descendit sur les Apôtres le jour de la Pentecôte, ensuite de l'effusion de ses dons dans les âmes des fidèles, et généralement de la manifestation de son gracieux et merveilleux pouvoir en tel ou tel lieu, bien qu'en vertu de sa divinité Il s'y trouvât et s'y trouve dans tous les temps. (Voir les extraits mêmes des Pères, ibid., p. 517-524.)

(1) Ambroise: « C'est le Père avec l'Esprit qui envoient le Fils; c'est de même le Père avec le Fils qui envoient l'Esprit.—Par conséquent, si le Fils et l'Esprit s'envoient l'un l'autre, comme les envoie le Père, ce n'est point l'effet d'une dépendance quelconque, mais d'une communauté de pouvoir. (*De Spiritu S.*, lib. III, cap. 1.) Et ailleurs: « Le Fils a dit: *qui procède du Père:* c'est au point de vue de l'origine (*propter originem*); Il a dit: *que j'enverrai:* c'est au point de vue de la communauté et de l'unité d'essence. » (Lib. de Symb., cap. 10; voir plus loin p. 373, note 2.) Jérôme: « Le Saint-Esprit, qui procède du Père, et qui, suivant la communauté d'essence, est envoyé par le Fils. » (Comment. XVI, ad Jer., cap. 57.) Cyrille d'Alexandrie: « Le Fils aussi Le donne (le Saint-Esprit) comme sien, à raison de l'unité de son essence avec l'essence du Père » (*In Johann.*, cap. 10.)

(2) « Ubi operatio aliqua aut Patri, aut Filio, aut Spiritui Sancto designatur, non solum ad Sanctum Spiritum, sed etiam ad Patrem refertur et « Filium, nec solum ad Patrem, sed etiam ad Filium refertur et Spiritum. »

de se rappeler que la mission du Fils et du Saint-Esprit dans le monde, en tant que mission temporelle, se rapporte à l'action extérieure de Dieu, et que toute action extérieure est commune à la consubstantielle et indivisible Trinité. Voilà pourquoi quelques anciens Docteurs de l'Église exprimèrent cette idée, que le Fils envoyé dans le monde par le Père et le Saint-Esprit tenait en même temps sa mission de Lui-même, tout comme le Saint-Esprit, envoyé par le Père et par le Fils (1). Au reste, il y a une raison particulière pour laquelle le Fils envoie le Saint-Esprit dans le monde : c'est qu'en sa qualité de Rédempteur du monde le Fils s'est acquis par ses mérites, devant la justice éternelle de Dieu, le droit inappréciable d'envoyer aux hommes les dons de la grâce du Saint-Esprit pour la régénération et la sanctification des pécheurs. Voilà pourquoi aussi la mission du Saint-Esprit dans le monde est placée sous la dépendance de la glorification du Seigneur Jésus, qui n'eut lieu qu'après la consommation de sa grande œuvre, suivant ces paroles : « Le Saint-Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. » (Jean, VII, 39.)

3° On allègue les paroles suivantes, qui se trouvent dans le même discours du Sauveur à ses Apôtres : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter présentement. Quand cet Esprit de vérité sera venu, Il vous enseignera toute vérité, car Il ne parlera pas de Lui-même, mais Il dira tout ce qu'Il aura entendu, et Il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'Il recevra de ce qui est à moi, et Il vous l'annoncera. Tout ce qu'a mon Père est à moi ; c'est pourquoi je vous dis qu'Il recevra de ce qui est à

Ambros. *De Spir. S.*, lib. I, cap. 3. Voir des expressions analogues de plusieurs autres saints Pères dans *Zœrnikaw*, traité VIII, rép. 5, p. 486-489.

(1) « Nec sic arbitremur a Patre missum esse Filium, ut non sit missus a « Spiritu Sancto... Nec sic a Patre et Spiritu Sancto missus est, ut se ipse « non miserit... » (Augustin. *Contra Maximin. Arian.*, lib. II, cap. 20, n. 4, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XLII, p. 790.) « Nec quia illi (Pater et Filius) « dant, ipse (Spir. S.) datur, ideo minor est illis. Ita enim datur sicut donum « Dei, ut etiam se ipsum det, sicut Deus. Non enim dici potest non esse suæ « potestatis de quo dictum est : *Spiritus ubi vult spirat.* » (Joann. 3, 8.) (Augustin. *De Trinit.*, lib. XV, cap. 19, n. 36, in *Patrolog.* tomo citat., p. 1086.) Voir d'autres expressions semblables dans *Zœrnikaw*, p. 489-494.

moi et vous l'annoncera. » (Jean, xvi, 12-15.) Ici l'on s'arrête d'abord à cette expression : « Il recevra de ce qui est à moi, » et l'on dit : « de ce qui est à moi, » c'est-à-dire « de moi il recevra, » c'est-à-dire « il procède ; » ensuite à ces paroles : « Tout ce qu'a mon Père est à moi, » et voici comme on raisonne : Si tout ce qu'a le Père le Fils l'a aussi, et que le Père ait, entre autres, pour attribut, de faire procéder le Saint-Esprit, il s'ensuit que le Saint-Esprit procède aussi du Fils (1). Mais une interprétation et un raisonnement de cette nature sont tout à fait en opposition avec l'ensemble du discours. A ce point de vue, voici quel est évidemment le sens des paroles citées du Sauveur : « Il y a encore plusieurs vérités que je ne vous ai point enseignées jusqu'ici, parce que vous n'êtes pas encore en état de les comprendre ; mais, quand sera venu l'Esprit de vérité que je vous ai promis, Il remplira cette lacune à ma place et vous enseignera toute vérité. Il le fera à ma place; car ce ne sera point une doctrine à Lui, une doctrine nouvelle, différente de la mienne, qu'il vous enseignera : « Il ne parlera pas de Lui-même, mais Il dira tout ce qu'Il aura entendu ; » au contraire, Il continuera à vous enseigner la même doctrine que moi : « Il recevra de ce qui est à moi, et Il vous l'annoncera. » Et de même que je vous disais précédemment : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais celle du Père qui m'a envoyé » (Jean, vii, 16 ; comp. xiv, 10, et autres), ainsi à présent, pour vous faire mieux comprendre ce que je vous dis, j'ajoute que « tout ce qu'a mon Père est à moi ; » c'est pourquoi j'ai même dit que le Saint-Esprit « recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera (2). » Par conséquent, ces paroles :

---

(1) Perrone, *Prœl. theolog.*, vol. II, p. 421, ed. Lovan. Conf. Feier, *Institut. theol.*, i, p. 294, Wien. 1819.

(2) Ainsi comprennent ce passage non-seulement d'anciens célèbres Docteurs de l'Église, tels que Jean Chrysostome (*Hom.* lxxviii, al. lxxvii in Joann., n. 2, p. 460-461, in t. VIII, ed. Venet. 1741), Eusèbe de Césarée (*De Eccles. Theolog.*, lib. iii, cap. 5), Cyrille d'Alexandrie (*De Trinit.*, dialog. vi, post. principium), mais aussi quelques-uns des modernes commentateurs de la sainte Écriture, qui, appartenant à l'Église romaine et aux églises protestantes, n'avaient aucune raison pour expliquer en notre faveur le passage controversé ; tels sont : Maldonate, Lampe (*Comment. Evang. Joann.*, t. III, Amstel.,

« recevra de ce qui est à moi, » et celles-ci : « tout ce qu'a mon Père est à moi, » se rapportent exclusivement à la doctrine que le Fils, en tant que venu sur la terre pour y remplir la volonté du Père céleste par rapport au salut des humains, avait reçue du Père, et que le Saint-Esprit, en tant que successeur du Fils sur la terre dans la même œuvre de salut, devait recevoir du Fils. Et cette expression : « Il recevra de ce qui est à moi, et Il vous l'annoncera, » ne doit pas être comprise ainsi : « L'Esprit-Saint tirera de moi ce qu'Il ne connaissait pas et n'avait pas auparavant; » car l'Esprit, en tant que Dieu, sait tout et possède tout de toute éternité (1); mais voici comme il faut l'entendre : « Il continuera après moi à vous enseigner ma doctrine, » et non point une autre : « Il vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jean, XIV, 26), « et Il achèvera de vous dire à ma place ce que j'avais encore à vous dire, mais que vous ne pouvez comprendre maintenant (2). » Et pour-

---

1726), Hesselt (*Opusc. fasc.* II, p. 53, Hal., 1788), Rosen Müller (*Schol. in Evang. Johann. ad* cap. XVI, vers. 13-15), Lukke (*Commentar. über die Schr. Iohann.*, Bona, 1820), Kuinöl (*Comment. in Johann.*, Lips., 1825), et d'autres.

(1) « Ici le mot *recevra* doit s'entendre dans un sens assorti à la nature divine. Par conséquent, comme le Fils, en donnant, ne se dépossède point de ce qu'Il communique, ainsi l'Esprit ne reçoit rien qu'Il n'eût auparavant. » (Didymus Alexandr., lib. II *De Spir. S.*, in *Opp. Hieronymi*, tom. VI.) Qu'on ne se scandalise point du mot *recevra*; que plutôt on l'approfondisse pour le bien comprendre ; car, dans notre langage humain, de pareilles expressions sont fréquemment employées en parlant de Dieu; mais il faut les prendre dans un autre sens. Λαμβάνειν τε οὕτω τὸ Πνεῦμα φάμεν ἔκ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὰ αὐτῶν, οὐχ ὡς ποτὲ μὲν οὐκ ἔχον τήν ἐνοῦσαν αὐτοῖς γνῶσίν τε καὶ δύναμιν· — ἀεὶ γὰρ σοφὸν καὶ δυνατὸν τὸ Πνεῦμα ἐστί. » (Cyrill. Alex., lib. XI *in Joann.*, cap. 2, ad verba : *De meo accipiet.*) On voit clairement par là le peu de fonds de ce raisonnement des papistes que, quand même ces mots : *Il recevra de ce qui est à moi*, signifieraient : Il recevra de moi la doctrine ou la connaissance, même dans ce cas il s'ensuivrait nécessairement que l'Esprit recevrait du Fils jusqu'à l'essence, la connaissance et l'essence étant inséparables en Dieu (Perrone, *Op. citat.*, p. 43.)

(2) « Il dit : *Il recevra de ce qui est à moi*, c'est-à-dire : Ce que j'ai dit, Il le dira de même. Quand Il parlera, Il ne parlera pas de son chef; Il ne dira rien de contraire à ce que j'ai dit, rien de son propre fonds; Il dira seulement ce qui est de moi. De même qu'en parlant de sa personne Il disait : *Je ne parle point de moi-même*, c'est-à-dire : je ne dis rien que ce qui est au Père, rien qui me soit propre, rien qui Lui soit étranger; ainsi faut-il l'entendre également du Saint-Esprit. Cette expression : *de ce qui est à moi*, signifie : de ce que je sais, de ma science; car ma science et celle de l'Esprit ne sont qu'une seule et même (συνῳδὰ τοῖς ἐμοῖς). *Il recevra de ce qui est à moi*, c'est-à-dire :

quoi ? Parce que « Lui et Moi nous ne sommes qu'un par essence ; parce que l'un et l'autre nous avons la même sagesse, la même science, la même indivisible action. » C'est ainsi que les anciens Docteurs de l'Église expliquaient ce passage (1). Que si quelques-uns d'entre eux trouvèrent dans les paroles : « Il recevra de ce qui est à moi, » l'idée de la procession éternelle de l'Esprit-Saint, ils la comprenaient tout autrement que ne font aujourd'hui les Chrétiens de l'Occident. Voici comment s'exprime saint Athanase : « Christ dit : *Il recevra de ce qui est à moi*, c'est-à-dire à mon Père, car il ajoute : *Tout ce qu'a mon Père est à moi ; c'est pourquoi je vous dis qu'Il recevra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera* (2). » Le bienheureux Augustin s'exprime plus clairement encore : « Quant à ce que le Seigneur dit du Saint-Esprit : *Il recevra de ce qui est à moi*, Il décide lui-même la question, afin qu'on n'aille pas s'imaginer que l'Esprit est pour ainsi dire à quelques degrés de Lui, comme Il l'est lui-même du Père ; tous les deux étant du Père, l'un par naissance, l'autre par procession (*cum Ambo de Patre, ille nascatur, iste procedat*). Ainsi, dis-je, pour qu'on n'aille pas se faire une pareille idée, le Seigneur ajoute immé-

---

Il parlera d'accord avec moi (συνῳδὰ τοῖς ἐμοῖς). *Tout ce qu'a le Père est à moi* ; et, comme cela est à moi, et que l'Esprit parlera des choses qui sont au Père, par conséquent, Il parlera de ce qui est à moi. » (Saint Chrysostome, loc. cit.) Voir plus haut, p. 336, note 2.

(1) Ambros. *De Spiritu S.*, lib, II, cap. 12 : « Quodsi vis discere quia novit « omnia et præscientiam habet omnium Dei Filius futurorum, quæ Fili « incognita putas, ea de Filio Spiritus Sanctus accepit ; *accepit* autem *per « unitatem substantiæ*, sicut accepit a Patre Filius. » Chrysostome, *Hom. sur Jean*, 78, n. 3 : « *Il recevra de ce qui est à moi*, c'est-à-dire ou de la grâce descendue sur ma chair, ou de la science que j'ai aussi, moi ; Il recevra, non point qu'Il ait besoin de recevoir ou que quelqu'un l'instruise, mais parce que nous avons la même science... sa doctrine et ma doctrine sont une seul et même ; et ce que j'aurais encore à vous dire, Il vous le dira aussi... car la volonté du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit ne sont qu'une. » (P. 462-463, t. VIII, *ed. Venet.* 1741.) Cyrille d'Alexandrie, *Sur la sainte Trinité*, dial. VI : « En ajoutant : *Il recevra de ce qui est à moi*, Il indique clairement l'union spirituelle et naturelle en vertu de laquelle le Saint-Esprit n'est qu'un avec Lui. » (*Opp.*, t. V, part. I.)

(2) Athanas. *Contra Macedon.*, dialog. I, n. 16. Au reste, quelques personnes attribuent à Théodoret ce même Dialogue et un autre pareil de saint Athanase contre Macedonius. (Garnerius, *In opp. Theodoreti*, t. V, *Hæret. fab.*, lib. V, cap. 3.)

diatement : *Tout ce qu'a mon Père est à moi ; c'est pourquoi je vous dis qu'Il recevra de ce qui est à moi.* Il voulait sans doute qu'il fût bien entendu que le Saint-Esprit procède du Père (1). » Cette même explication du texte fut adoptée plus tard par le célèbre Alcuin ou Albin en Occident (2), ainsi que par d'autres écrivains, tant de l'Occident que de l'Orient (3).

Descendons actuellement dans quelques détails. Si l'expression : *Il recevra de ce qui est à moi*, signifie : « C'est de moi qu'Il tient l'éternité d'existence, de moi qu'Il procède, » nous demanderons pourquoi le verbe *recevra* est au futur, ainsi que celui qui le précède immédiatement, *glorifiera*, et celui qui vient après, *annoncera?* Serait-ce qu'au moment où le Fils parlait à ses Apôtres le Saint-Esprit n'était pas encore procédé de Lui, mais devait en procéder seulement après son ascension au ciel? Prétendre que le verbe *recevra* exprime un passé ou un présent, ce serait prétendre que les deux autres, *glorifiera* et *annoncera*, qui sont intimement liés avec *recevra*, expriment également le passé ou le présent; mais ce serait renverser tout à fait le sens du discours (4). Que si l'on voulait admettre,

---

(1) Augustin. *Contra sermon. Arianorum*, cap. 23. On retrouve souvent cette idée dans le même auteur; par exemple : « Omnia, inquit, quæcunque « habet Pater mea sunt; propterea dixi, quia *de meo accipiet*. Quid vultis « amplius? Ergo a Patre accipit Spiritus Sanctus, unde accipit Filius ; quia « in hac Trinitate de Patre natus est Filius, de Patre procedit Spiritus S. ; « qui autem de nullo natus sit, de nullo procedit, Pater solus est. » (*Tractat. in Joann.*, C.) « Vel qui reddidit causam, cur dixerit : *De meo accipiet*. — Ait « enim : *Omnia, quæcunque habet Pater mea sunt; propterea dixi quia de* « *meo accipiet;* restat ergo ut intelligatur etiam Spiritus S. de Patre habere, « sicut et Filius. » (*De Trinit.*, lib. II, cap. 3; Conf. *Contra Epistol. Parmeniani*, lib. II, cap. 15, et *In Joann. tractat.*, CVII.)

(2) « *De meo accipiet et annuntiabit vobis*, id est de meo Patre. De Patre « accepit Spiritus S., quia de Patre procedit, de quo et Filius natus est. » (Albin. *Commentar. in Joann. ad verba : De meo accipiet.*)

(3) Cyrill. Alex. lib. VI, *Dialog. de Trinit.*, Part. 1, in t. V *Opp.*; Nonnus Panopol. *Paraphr. ad Joann.*, in append. *Biblioth. Græc. Patr.*; Vihilius, *Disput. cum Sabelio, Fotino et Ario;* Apollinar. *In Catena Græc. Patr. ad Joann.*, cap. XVI; Zachar. Chrysopolit. *Comment. ad Evangel.*, ad verba : *De meo accipiet*, t. XII, part. 1. *Biblioth. Patr.*, edit. Colon.; Haymo, *Homil. æstiv. dominic.* IV post Pascha, p. 127, Colon., 1539.

(4) Les théologiens hétérodoxes ont coutume de remarquer que dans l'Écriture l'éternité est exprimée indifféremment par le présent, le passé ou le futur. (Peronne, *Op. citat.*, vol. II, p. 431.) Mais c'est là une supposition depuis

du reste sans fondement, que le seul verbe *recevra* désigne le présent et les deux autres le futur, ce serait alors une nouvelle altération du sens du discours. Il faudrait comprendre ainsi les paroles du Sauveur : « Le Saint-Esprit me glorifiera, parce qu'Il procède de moi, et Il vous annoncera. » Et que vous annoncera-t-il?... On est conduit à des inconséquences plus graves encore lorsque, comme font les hétérodoxes, prenant sans aucune restriction les paroles du Sauveur : « Tout ce qu'a le Père est à moi, » on raisonne ainsi : « Mais le Père possède l'attribut de faire procéder le Saint-Esprit; le Fils le possède donc également; » car on pourrait tout aussi bien faire ces déductions : « Le Père a l'attribut de l'innascibilité, le Fils l'a donc aussi; le Père a la propriété d'engendrer le Fils, le Fils l'a donc pareillement... » D'un autre côté, comme le Fils a dit lui-même au Père : « Tout ce qui est à moi est à vous » (Jean, XVII, 10), et que l'attribut du Fils c'est d'être engendré par le Père, il faudrait nécessairement conclure de là que le Père a ce même attribut! Au Fils appartient l'Incarnation; elle appartiendrait donc également au Père!! Il n'y a qu'un moyen d'écarter toutes ces inconséquences : c'est de prendre dans un sens restreint ces paroles du Sauveur : *Tout ce qu'a le Père est à moi*. Le Fils a réellement tout ce qu'a le Père, au point de vue de l'essence comme à celui de la divinité, comme le Père a tout ce qui appartient au Fils, sauf cependant les attributs personnels. Ainsi cette expression fut-elle comprise par les plus célèbres Docteurs de l'ancienne Église. Selon eux elle désignait proprement l'unité d'essence du Père et du Fils, leurs

---

longtemps réfutée même par un des leurs. (Lampe, *Comment. in Joann.*, t. III, p. 321, Amstel., 1726.) Ensuite ils disent que le Christ employa le futur : *recevra*, parce qu'il avait en vue surtout (*potissimum*) la procession extérieure du Saint-Esprit, basée sur la procession intérieure, c'est-à-dire le futur envoi du Saint-Esprit dans le monde. (Peronne, *ibid.*) Satisfaisant aveu! Il n'est donc point ici question de la procession intérieure ou éternelle du Saint-Esprit, directement du moins; mais il faut la déduire à l'aide du raisonnement par cela seul qu'elle est supposée par la procession extérieure qui repose sur elle? Mais nous avons déjà vu que la procession extérieure ou l'envoi du Saint-Esprit dans le monde de la part du Fils ne suppose point la procession éternelle, et qu'entre ces deux processions il existe une notable différence. Par conséquent....

attributs essentiels, et en général tout ce qu'ils ont de commun (1), mais nullement leurs attributs particuliers (2). Et voilà pourquoi ils avaient l'idée que tout ce qu'a le Père appartient non-seulement au Fils, mais aussi au Saint-Esprit (3). Par conséquent ils n'avaient pas et ne pouvaient pas même avoir celle de déduire, comme on le fait de nos jours, de ces paroles du Sauveur, la procession éternelle du Saint-Esprit; autrement on devrait admettre que les saints Pères envisageaient l'Esprit-Saint comme procédant aussi de lui-même.

Il est à remarquer qu'aux yeux des hétérodoxes ces preuves de la doctrine d'Occident sur l'attribut personnel du Saint-Esprit, et surtout la dernière, sont les principales. Les autres sont regardées comme plus faibles, et, par cela même, elles sont moins dignes de notre attention.

---

(1) « En disant : *Tout ce qu'a mon Père est à moi*, et plus loin : *Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi*, il marquait l'unité. » (Ambros. *De Sacram. in carn. Dom.*, cap. 8.) « Tout ce qu'a le Père étant également propre au Fils, celui-ci est avec raison considéré comme consubstantiel au Père. C'est en prenant la chose dans ce sens que les Pères reconnurent, au concile de Nicée, le Fils comme consubstantiel au Père et de sa substance même. » (Athanas., *Epist. ad Serapion.*, II, n. 5. Conf. n. 2.) « Illud quod ait : *Omnia quæ habet Pater mea sunt*, de his dixit quæ ad « ipsam Patris pertinent divinitatem, in quibus illi est æqualis, omnia quæ « habet habendo. » (Augustin. *In Joann. tractatus* CVII.) Ainsi parlent : Denys l'Aréopagite (*De Divin. Nom.*, cap. 2); Tertullien (*Contra Prax.*, cap. 17); Basile le Grand (*Sur le Saint-Esprit*, chap. 8); Epiphane (*Hæres.*, 67); Chrysostome (*Hom. de Trinitate*); Jérôme (*Expos. Fidei ad Cyr.*); Cyrille d'Alexandrie (lib. XII *in Joann.*, cap. 2), et plusieurs autres.

(2) « Tout ce qu'a le Père, le Fils l'a aussi, sauf d'être cause ou principe. » (Grég. le Théol., Serm. 34, *Œuvr. des saints Pères*, III, 190.) « Nous croyons que le Fils est coéternel au Père et qu'Il a tout en commun avec le Père, sauf d'engendrer. » (Cyrill. *Dialog.* II *ad Hermiam.*) « Le Fils a tout ce qu'a le Père, en tant qu'Il lui est consubstantiel; mais Il se distingue de l'hypostase du Père par la génération et le rapport. » (Dam., *Exp. de la Foi orth.*, liv. III, chap. 7.) De même Chrysostome (*Homil. de Fide*), Grégoire de Nysse (*De Fide ad Simplicium*, t. II, p. 472, Paris, 1615), et autres.

(3) Τὰ τοῦ Πατρὸς — τοῦ Υἱοῦ, καὶ τὰ τοῦ Υἱοῦ — τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐστί (Chrysost. *In Joann.*, hom. LXVIII, al. LVII, n. 2, in t. VIII, p. 407. Paris, 1741). « Omnia quæcunque habet Pater habet et Filius, habet et Spi- « ritus S., nec unquam in illa Trinitate defuit ista communio. » (Leo Magn. *In Pentecost. serm.* 1.) « Omnia quæ Patris, ea Filii, et omnia quæ Filii « sunt, ea omnia Spiritus S. sunt. » (Hieronym. *Exposit. Fidei ad Cyrillum.*) « Omnia quæ habet Pater, non tantum Filii, sed etiam Spiritus S. sunt. » (Augustin. *De Trinit.*, lib. X, cap. 4.)

4° Ainsi l'on cherche à déduire la doctrine de la procession éternelle du Saint-Esprit de ces paroles de l'apôtre saint Paul aux Galates : « Parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Père, Père! » (IV, 6.) Et voici comme on raisonne : « L'Esprit-Saint est nommé l'*Esprit du Père* (Matth., x, 20), sans doute parce qu'Il procède de Lui ; c'est donc par la même raison qu'Il est aussi nommé l'Esprit du Fils. » Mais, d'abord, il n'est pas rigoureusement nécessaire que ce qui est attribué aux différentes personnes leur soit attribué précisément par la seule et même raison. L'Esprit est nommé l'Esprit du Père soit parce qu'Il lui est consubstantiel et qu'Il en est inséparable, soit aussi peut-être parce qu'Il procède de Lui ; car l'Écriture le dit clairement (Jean, xv, 26) ; mais Il est appelé l'Esprit du Fils uniquement parce que, consubstantiel avec Lui et toujours inséparable de Lui, Il demeure constamment avec Lui, et la parole de Dieu ne nous autorise point à croire qu'Il soit ainsi désigné comme procédant aussi du Fils. Les anciens Docteurs envisageaient tous l'Esprit-Saint comme appelé Esprit du Père et Esprit du Fils nommément à raison de sa consubstantialité avec l'un et l'autre (1), et par suite, bien qu'ils le disent souvent non étranger au Fils, propre au Fils, Esprit du Fils, ils niaient en même temps sa procession du Fils (2). Il faut ajouter encore que, dans les paroles citées de l'Apôtre, il n'est nullement question de l'hypostase du Saint-Esprit, mais des dons de la grâce qu'Il répand dans le cœur des fidèles, de cet esprit

---

(1) « Quand le Saint-Esprit est appelé tantôt Esprit du Fils, tantôt Esprit du Père, ce n'est point pour faire confondre (οὐκ ἐν συγχύσει) le Fils avec le Père, mais pour désigner leur indivisibilité à l'endroit de l'essence divine. » (Chrysost. *Homil. in Pentecost.*, t. XII, p. 814 ; éd. Montfauc., Paris.) « Indifferenter idem Spiritus, ob naturæ societatem, nunc Patris dicitur esse, nunc « Filii. » (Hieronym. *In Epist. ad Galat.*, lib. II, cap. 4.) La même idée est exprimée par Didyme (*De Spir. S.*, lib. II, in *Opp.* Hieronymi, t. VI), Cyrille d'Alexandrie (*De Trinit.*, lib. VII), et autres.

(2) « Satis est Christiano credere Patrem, et Filium a Patre genitum, et « Spiritum S. ab *eodem* Patre procedentem, sed unum eundemque Spiritum « S. et Patris et Filii. » (Augustin. *Enchirid. ad Laurent.*, cap. 9.) Les témoignages de Théodoret, de Cyrille d'Alexandrie, de Damascène, sont plus concluants encore ; nous les citerons plus loin.

d'adoption et de charité, de cet esprit de liberté et d'assurance devant Dieu, dont sont remplis tous ceux qui sont nés de Lui, de cet esprit duquel l'Apôtre disait : « Vous n'avez point reçu l'esprit de servitude, pour vous conduire encore par la crainte ; mais vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Père, Père ! » (Rom., VIII, 15.) Dans ce sens, il est bien naturel d'appeler l'Esprit *Esprit du Fils*, car tous les dons spirituels nous sont acquis par les mérites infinis du Fils, et c'est par Lui qu'ils sont répandus dans nos cœurs (1).

5° Nos adversaires veulent voir aussi la procession éternelle du Saint-Esprit dans ces paroles de l'Épître aux Romains : « Vous ne vivez pas selon la chair, mais selon l'esprit ; car, si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à Lui. » (VIII, 9.) Mais le Saint-Esprit est appelé Esprit de Christ, et par la raison qui le fait nommer Esprit du Fils, c'est-à-dire parce qu'Il lui est consubstantiel (2), et parce que c'est le même Esprit qui reposa constamment sur le Christ et l'anima comme notre Rédempteur (Is., XI, 2, 3), et parce qu'Il nous est accordé en vertu des mérites de Christ (3). De plus, en examinant le contexte de ces paroles de l'Apôtre, on peut les entendre ainsi : « Vous ne vivez plus d'une vie charnelle et pécheresse,

---

(1) « Que l'Esprit procède de Dieu, l'Apôtre le professe clairement lorsqu'il dit : « Nous n'avons point reçu l'Esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu » (I Cor., II, 12) ; mais il montre avec évidence que l'Esprit a été manifesté par le Fils lorsqu'il le nomme Esprit du Fils. » (Saint Bas. *Contr. Eun.*, liv. 5, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 197-198.) « Nous adorons le Saint-Esprit comme Esprit de Dieu le Père, c'est-à-dire procédant de Lui ; nous l'adorons aussi comme Esprit du Fils, parce que c'est par Lui qu'Il apparut et fut communiqué à la créature, et nullement qu'Il tienne de Lui l'hypostase ou l'existence. » (Damascen. *Orat. de Sabbato.*)

(2) Spiritus Christi, qui et Dei Patris est, datur nobis, in quibus enim unius « naturæ unitas est, invicem sui sunt. » (Ambros. *Comment. in Epist. ad Ephes.*, cap. 3.) « Il est aussi nommé Esprit de Christ, comme étant uni avec Lui par essence. » (Saint Bas., *Du Saint-Esprit*, chap. 18, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 301.) « Il dit que, quand l'Esprit de Dieu habite en nous, alors y habite aussi le Christ lui-même (Rom., VIII, 9-10) ; car, en vertu de l'unité d'essence, l'Esprit ne se sépare point du Fils, bien qu'Il ait réellement son hypostase à lui. » (Cyrill. Alex., lib. IV *In Joann.*, cap. 3.)

(3) Remarquons que ce passage est expliqué dans le même sens par quelques commentateurs hétérodoxes ; Koppe (*N. Test. perpet. annot. illustratum*, vol. 1, p. 104. Gôtting., 1778) ; Rosen-Müller (*Schol. in N. Test.*, t. IV, p. 441. Norinberg., 1806).

mais d'une vie spirituelle et sainte; car l'Esprit de Dieu demeure en vous. Quant à celui qui ne vit pas spirituellement, qui n'a pas en lui l'Esprit de Christ, c'est-à-dire n'entretient pas en lui les pensées et les sentiments qui remplissaient le Christ, cet homme-là, je ne le compte pas pour chrétien. » En effet, l'expression : l'*Esprit de Christ*, est remplacée dans le 1er verset du même chapitre par le seul mot *esprit*, en opposition au mot *chair;* au lieu que l'expression : avoir l'*Esprit de Christ*, fait opposition à celles-ci : « *être en Christ* » (VIII, 1), « *avoir Christ en soi.* » (VIII, 10.) Il ne peut donc y avoir ici aucune allusion à la procession éternelle du Saint-Esprit du côté du Fils.

6° On nous allègue enfin la narration de l'Évangile sur notre Sauveur : « Ayant dit ces mots, Il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit. » (Jean XX, 22.) Mais si l'on veut conclure, de ce que le Sauveur communiqua le Saint-Esprit à ses Apôtres en soufflant sur eux, que cet Esprit procède aussi du Fils de toute éternité, alors on devra nécessairement admettre que le Saint-Esprit procède aussi des Apôtres, parce qu'eux aussi ils communiquèrent le Saint-Esprit aux fidèles en leur imposant les mains (Act., VIII, 17); et affirmer que le souffle du Sauveur indique la procession éternelle du Saint-Esprit, et non point un simple don de cet Esprit, ce serait plus absurde encore; car de ces paroles de Moïse, que Dieu *répandit sur le visage* d'Adam *un souffle de vie*, il faudrait également conclure que notre âme aussi procède de Dieu de toute éternité. Les Pères de l'Église insistèrent maintes fois sur cette expression de l'Évangile et l'expliquèrent différemment, disant qu'en soufflant sur les Apôtres le Sauveur les prépara seulement à recevoir en eux l'Esprit-Saint, ou leur accorda le pouvoir de lier et de délier, ou enfin leur communiqua, quoique à un moindre degré, la même grâce et la même puissance du Saint-Esprit, dont ils furent gratifiés plus tard, le jour de la Pentecôte. Mais aucun d'eux ne trouva dans le texte cité l'idée de la procession éternelle de l'Esprit-Saint (1).

(1) Chrysost, Homil. LXXXVI, al. LXXXV, post medium; Cyrill. Hieros., *Ca-*

III. — *Quelle conclusion générale peut-on tirer de ce que nous avons dit jusqu'à présent?*

En toute justice, voici cette conclusion. La sainte Écriture enseigne bien clairement et même littéralement que le Saint-Esprit procède du Père, mais elle n'enseigne point, ni selon la lettre, ni même selon l'esprit, qu'Il procède également du Fils. Cette dernière doctrine est donc tout à fait étrangère à l'Écriture, car elle n'en peut pas être déduite par le raisonnement, quelques efforts que ses défenseurs aient pu tenter à cet effet.

Passons maintenant à la tradition sacrée, ou à la foi de l'ancienne Église à l'endroit de ce dogme. Nous consulterons d'abord les modèles généraux de la foi (ou Symboles), qui ont été en usage, soit dans les Églises particulières, soit dans toute l'Église œcuménique, et la doctrine des conciles, tant œcuméniques que provinciaux, qui manifestèrent également l'opinion de l'Église.

§ 43. c. — *Examen de la question relative à la procession du Saint-Esprit, d'après les anciens Symboles de l'Église et la doctrine des conciles. 1° Qu'enseignent sur la procession du Saint-Esprit les anciens Symboles de l'Église?*

I. — Tous les anciens Symboles où il est question de ce dogme enseignent unanimement que le Saint-Esprit procède du Père seul.

Ainsi, dans le Symbole de saint Grégoire le Thaumaturge, employé depuis sa rédaction dans l'Église de Néocésarée pour l'instruction religieuse du peuple, on lit : « Nous croyons..... en un seul Saint-Esprit, tenant son existence (procédant) de Dieu et manifesté (aux hommes) par le Fils (1). » Ici l'expression *de Dieu* signifie, sans nul doute, *de Dieu le Père;* car il est dit immédiatement après : et manifesté aux hommes *par*

---

tech. XIV et XVII; Athanas., *De Parabol. Evang.*, quæst. 29; Hieronym., *Epist. ad Hebid.*, quæst. 9; Theophylact. *Comment. in Joann.*, cap. 3 et 20.

(1) Καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις.

le Fils. Par conséquent il y a ici évidemment une distinction entre ce qui appartient au Père par rapport au Saint-Esprit et ce qui appartient au Fils : au Père, l'hypostase même du Saint-Esprit ; au Fils, uniquement sa manifestation aux hommes ou son envoi dans le monde. C'est là une distinction fort remarquable ! N'oublions point que ce Symbole ne fut pas composé par saint Grégoire lui-même, mais qu'il lui fut communiqué par une révélation spéciale d'en haut, et que c'est de tous les Symboles le premier qui renferme la doctrine de la procession du Saint-Esprit.

Ainsi le Symbole employé dans l'Église, au dire de saint Épiphane, depuis le premier concile œcuménique jusqu'à l'an 373, pour l'instruction des fidèles qui se préparaient au saint sacrement du baptême, renferme ce qui suit : « Nous croyons..... et au Saint-Esprit, Seigneur vivifiant, procédant du Père, adoré et glorifié avec le Père et le Fils (1). » Ici donc également il y a une différence entre ce qui appartient au Père et au Fils par rapport au Saint-Esprit ; il est dit du Père que le Saint-Esprit procède de Lui, qu'Il est adoré et glorifié avec Lui ; mais au Fils il n'est donné que la dernière de ces attributions. Nous demandons pourquoi la première lui serait refusée si elle eût été envisagée dans le temps comme lui revenant de droit.

Dans un Symbole qui, selon le témoignage du même saint Père, commença à être en usage dans l'Église dès 373, à l'occasion de l'hérésie d'Apollinaire et de quelques autres, nous lisons : « Nous croyons aussi au Saint-Esprit,... comme Esprit-Saint, Esprit de Dieu, Esprit parfait, Esprit consolateur, incréé, procédant du Père et reçu par le Fils (mais, suivant d'autres manuscrits, recevant par le Fils) (2). » Voilà donc encore une distinction, et une distinction clairement fondée sur la

(1) Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Κύριον καὶ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον. (Epiphan. *In Anchorato*, n. cxx, t. II, p. 122.)

(2) ... Ὅτι ἐστὶ Πνεῦμα ἅγιον, Πνεῦμα Θεοῦ, Πνεῦμα τέλειον, Πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον (al. λαμβάνοντα). (Epiphan., *ibid.*, p. 123.)

sainte Écriture, entre ce qui appartient au Père et au Fils par rapport au Saint-Esprit ! Cet Esprit, est-il dit, procède du Père (Jean, xv, 26), au lieu qu'il est seulement reçu (xx, 22), ou qu'il reçoit (xvi, 4) par le Fils. Que si alors on n'établissait aucune différence entre cette expression : *Il procède du Père*, et cette autre : *Il reçoit* de ce qui est à moi, et qu'on les envisageât comme identiques, ainsi que le font de nos jours les Chrétiens de l'Occident, pourquoi n'est-il pas dit tout simplement dans l'ancien Symbole, comme ils le disent aujourd'hui : *procédant du Père et du Fils*, ce qui serait et plus bref et plus clair?

Enfin, dans le Symbole de Nicée et de Constantinople, qui a remplacé tous les précédents, la sainte Église nous enseigne à croire, « .... et à l'Esprit-Saint, Seigneur vivifiant, qui procède du Père, qui est adoré avec le Père et le Fils. » Il faut se rappeler ici le but que l'on se proposa par l'insertion de ces paroles dans le Symbole. Les Pères du deuxième concile œcuménique avaient en vue d'exprimer, aussi exactement que possible, l'idée de la consubstantialité et de l'égalité parfaite du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, en opposition à l'erreur de Macédonius, qui rejetait la divinité du Saint-Esprit et le nommait *créature du Fils*. S'il en est ainsi, d'où vient que les Pères n'ont pas préféré l'expression : « procédant du Père et du Fils, adoré et glorifié avec le Père et le Fils, » à celle-ci : « qui procède du Père...., » quand la première eût été bien mieux assortie à leur but? Elle eût, en effet, indiqué directement la consubstantialité du Saint-Esprit, non-seulement avec le Père, mais encore avec le Fils. Et pourquoi, lorsqu'ils parlent de la procession du Saint-Esprit, se bornent-ils à mentionner le Père; au lieu qu'en parlant de l'adoration et de la glorification du Saint-Esprit ils font mention et du Père et du Fils? Que si, dans le premier cas, en nommant le Père, ils sous-entendaient le Fils, pourquoi, dans le second, ne s'en sont-ils pas tenus au nom du Père et y ont-ils ajouté celui du Fils? Signe manifeste qu'en ce temps on ne croyait point que l'Esprit-Saint procédât aussi du Fils (1).

---

(1) « Si les Pères, répondent à cela les savants de l'Occident, insérèrent

II. — Qu'objectent à tout cela les écrivains de l'Occident?... Ils objectent, en premier lieu, que, dans ces différentes citations des Symboles, bien qu'il soit précisément exprimé que le Saint-Esprit procède du Père, il n'est ajouté nulle part que ce soit du Père *seul;* que par conséquent ces citations n'excluent

---

dans le Symbole l'expression : *qui procède du Père*, sans y ajouter : *et du Fils*, c'était pour exclure directement la fausse doctrine de Macédonius, qui enseignait que le Saint-Esprit fut créé par le Fils, et parce que, dans ce temps, personne ne doutait que le Saint-Esprit ne procédât également du Fils. » (Perrone, *Op. cit.*, p. 434.) Mais ces deux raisons sont de toute fausseté. Et d'abord, nous demanderons si ces expressions : l'Esprit-Saint *procède du Fils*, et *est créé par le Fils*, sont bien identiques, si l'une n'exclut pas l'autre? Nous demanderons si les Pères, en disant : Non, l'Esprit n'est pas une créature du Fils, mais il procède éternellement du Fils comme du Père, n'auraient pas confondu l'idée impie de l'hérétique? Ne l'avaient-ils pas déjà fait en insérant dans le Symbole : Nous croyons... et au Saint-Esprit, *Seigneur vivifiant,* » et plus loin : « adoré et glorifié avec le Père et le Fils? » Mais encore pour quelle raison n'ont-ils pas dit que le Saint-Esprit procède aussi du Fils? Ensuite, comment affirmer que personne ne doutait alors que le Saint-Esprit ne procédât du Fils, quand les hérétiques le nommaient créature du Fils? Pourrait-on dire que nous ne nions pas que le Saint-Esprit procède éternellement du Père si nous doutions que l'Esprit est une créature du Père? Ainsi donc, pour confondre un hérétique qui donnait l'Esprit pour une créature du Fils et renversait évidemment par là l'idée de sa procession éternelle du Fils, — pour cela, bien loin de ne rien dire de cette procession dans le Symbole, il eût fallu l'y mentionner avec clarté et précision dans le cas où une semblable croyance eût alors véritablement existé dans l'Eglise. La vérité de tout cela est reconnue même par les écrivains de l'Occident; seulement c'est dans un autre cas : nommément lorsqu'ils nous disent pourquoi le *Filioque* fut introduit en Espagne dans le Symbole. Voici les paroles de l'un d'entre eux. « Il est connu », dit-il, « que, depuis le sixième siècle, à l'occasion de la conversion des Goths au catholicisme, ces barbares ayant apporté avec eux de l'Orient les erreurs d'Arius, de Macédonius et d'Eunome, qui comptaient le Saint-Esprit pour inférieur au Père et au Fils, pour *créé par le Fils*, et *par conséquent* (*propterea*) *niaient qu'il procédât du Fils*, les Eglises d'Espagne statuèrent que le symbole de la Foi serait chanté solennellement à la messe avec le supplément *Filioque*, et qu'ainsi il serait rendu à la vraie croyance un témoignage public. » (Perrone, *Op. cit.* p. 447.) Comment cela se peut-il? Les Pères du onzième concile œcuménique ne veulent pas insérer le *Filioque* dans le Symbole afin d'exclure directement l'hérétique idée que le Saint-Esprit fût créé par le Fils; et voilà les Églises d'Espagne qui l'y insèrent à dessein dans le même but!! Affirmer, d'une part, que personne ne doutait que le Saint-Esprit ne procédât du Fils aussi bien que du Père, alors que les hérétiques l'annonçaient partout comme créé par le Fils, et prétendre, d'autre part, que les hérétiques, en le reconnaissant comme créature du Fils, niaient par cela même sa procession du Fils, c'est tomber dans les contradictions les plus manifestes.

point l'idée que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Mais ces mêmes Symboles, en exposant la doctrine de l'attribut personnel du Fils, ne disent nullement qu'il soit engendré par le Père *seul;* ils se bornent à dire qu'il est *engendré par le Père.* Or qui prétendra déduire de ces paroles que le Fils de Dieu a été engendré non-seulement par le Père, mais aussi par le Saint-Esprit? Nous avons vu, d'ailleurs, qu'en ne présentant point ce mot supplémentaire les Symboles donnent clairement la procession du Saint-Esprit du Père comme une particularité du Père, n'appartenant point au Fils.

Ils objectent encore que, dans le Symbole connu sous le nom d'Athanase d'Alexandrie, il est même directement exprimé que le Saint-Esprit procède également du Fils; car, suivant leurs manuscrits, les Latins lisent dans ce Symbole: « L'Esprit-Saint, venant du Père et du Fils, n'est ni créé, ni formé, ni engendré, mais procédant; » mais les mots : *et du Fils*, font défaut dans les manuscrits grecs, sauf un bien petit nombre (1). Bien plus, ceux des auteurs de l'Occident qui sont impartiaux avouent eux-mêmes que ces mots furent ajoutés plus tard par les Latins, soit dans leurs manuscrits, soit dans quelques manuscrits grecs (2). Enfin, avant le quatorzième siècle personne en Occident ne cita jamais ce Symbole contre les Grecs (3); preuve évidente et incontestable qu'il était encore connu en nombre d'endroits sans ce supplément, ou qu'on se faisait scrupule de citer un passage reconnu pour altéré. Il faut se rappeler également que le Symbole connu sous le nom d'Athanase n'entra guère en usage qu'à la fin du cin-

(1) C'est ce dont convenait même un des écrivains de l'Occident, Marc Antoine de Dominis : « Athanasii Symboli quotquot vidi Græca exemplaria non « habent: a Patre Filioque, sed a Patre duntaxat. » (*De Republ. Eccles.*, lib. VII, cap. 10, n. 134.) Mais on trouve ce Symbole avec le supplément dans deux des six manuscrits publiés par Hundling (rem. au livre publié par lui : Eustratii Zialowsky *Brev. Delineat. Eccl. Græcæ*, Norimb., 1681), et dans deux des quatre publiés par Montfaucon (in *Opp.* Athanasii, t. II, p. 728).

(2) Nommément Jacques Vitriago, évêque syrien, qui vivait encore au douzième siècle (*Hist. Hierosolym.*, cap. 74, *in Hist. Oriental.*, t. I, p. 1090, ed. Hannon., 1611), cité déjà dans la remarque précédente de Hundling (Op. cit., p. 83), Wossius (*Diss. de tribus Symbol.*, p. 51), et autres.

(3) Voy. les endroits cités dans Hundling et Wossius.

quième siècle, ou même au commencement du sixième (1); on ne saurait donc le ranger, parmi les modèles généraux de la foi employés dans l'ancienne Église, au niveau de ceux qûe nous avons cités.

Quelques auteurs n'ont pas craint d'affirmer que, dans le Symbole de Nicée et de Constantinople, les Pères du septième concile œcuménique lisaient déjà : « qui procède du Père *et du Fils* (2); » mais aujourd'hui cette idée, tout à fait dénuée de fondement, est repoussée même par des théologiens qui ne pensent pas comme nous (3).

§ 44. 2° *Qu'enseignent sur la procession du Saint-Esprit les anciens conciles?*

I. — Tous les conciles œcuméniques sans exception, et, à leur exemple, presque tous les conciles provinciaux qui ont eu occasion d'aborder ce dogme, ont unanimement reconnu que le Saint-Esprit procède seulement du Père. Nommément :

Au premier concile œcuménique, Léonce, évêque de Césarée, se levant au nom de tous les assistants, adressa ces paroles à un philosophe qui demandait des éclaircissements : « Reconnais seulement la divinité unique du Père, qui a engendré le Fils d'une manière ineffable, et du Fils engendré par Lui, et du Saint Esprit procédant du Père même (ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς), et propre au Fils (ἰδίου δὲ ὄντος τοῦ Υἱοῦ), suivant le témoignage du saint Apôtre : « Si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à Lui (4). » (Rom., VII, 5.) Ces paroles : « propre au Fils, » montrent seulement que, quoique le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, néanmoins, loin de Lui être étranger, Il Lui est propre par essence, consubstantiel, comme

(1) Bingham. *Orig. eccles.*, lib. x, cap. 4, § 18, et *Theolog. Curs. compl.*, t. VI, p. 423-425, Paris, 1841.

(2) Ainsi firent, au concile de Florence, le cardinal Julien, et avec lui les autres Latins. (*Concil. Florent.*, sess. V, t. IX *Concil.* Harduini, p. 66.)

(3) *Curs. Theolog. compl.*, t. VIII, p. 651-652, Paris, 1841. Conf. Theoph. Procopowicz, *Theol.*, vol. I, p. 1072-1073.

(4) Vid. Gelas. Cizyceni *Commentar. actorum Concil. Nicen.*, lib. II, cap. 20, in t. II *Concil.* Labbei, p. 207.

l'exprime saint Basile en disant : « L'Esprit se nomme également l'Esprit de Christ, en tant qu'Il est un avec Christ par essence (1). »

Au deuxième concile œcuménique, les Pères insérèrent, entre autres, dans le Symbole de la foi, les paroles suivantes : « Qui procède du Père, et qui est adoré et glorifié avec le Père et le Fils, » paroles dont nous connaissons déjà le sens.

Au troisième, on porta ce décret : « Qu'il ne soit permis à personne de prononcer, ou d'écrire, ou de composer une autre confession de foi que celle qui a été décrétée par les saints Pères assemblés avec le Saint-Esprit dans la ville de Nicée. Et que ceux qui oseront en composer une autre, la présenter ou la proposer à des Juifs, à des païens ou à des hérétiques voulant se convertir à la vérité, qu'ils soient déchus de l'épiscopat s'ils sont évêques, exclus du clergé s'ils sont clercs, et s'ils sont laïques, qu'ils soient anathématisés. » (Déc., 7.) Ici, bien qu'on parle directement du Symbole de Nicée, et non de celui de Nicée et de Constantinople, dans lequel le dogme du Saint-Esprit fut exposé avec plus de détail, il est à remarquer cependant que les Pères d'Éphèse prennent ces deux Symboles pour un seul et même, et le nomment le Symbole de Nicée, parce que ce fut à Nicée qu'on en posa les bases, et qu'à Constantinople on ne fit que le compléter, comme fut comprise, en effet, cette décision du concile d'Éphèse, dans tous les temps qui suivirent (2). Il était donc défendu par le décret cité, non-

(1) Voir plus haut, p. 343, note 2.

(2) Par exemple, Sophronie, patriarche de Jérusalem, dans sa lettre à Serge, patriarche de Constantinople, qui fut lue au sixième concile œcuménique, dit, entre autres : « Conformément aux cinq bienheureux et saints conciles, je ne reconnais qu'une seule décision de foi, qu'une seule doctrine, *un seul Symbole*, celui qui fut rédigé, de par le Saint-Esprit, par le très-saint et bienheureux concile des trois cent dix-huit saints Pères réunis en Dieu à Nicée, expliqué par le concile des cent cinquante Pères inspirés à Constantinople, et confirmé (ἐβεβαίωσε) par les deux cents Pères rassemblés à Éphèse. (*Concil.* VI, act. 12, apud Harduin. *Concil.*, t. V, p. 702.) » Ainsi s'expriment également l'empereur Justinien, dans sa profession de foi contre les *Trois Chapitres* (Labb. *Concil.*, t. V, p. 702), et Jean, patriarche de Constantinople, dans son Appel au peuple, lu au concile de Constantinople en 518. (Binii *Concil.*, pars I, p. 732.) Nous verrons bientôt que même les conciles œcuméniques, à commencer par celui d'Ephèse, reçurent les deux symboles de Nicée et de Cons-

seulement de rédiger de nouveaux symboles de foi à l'usage des fidèles, mais encore de changer, en quoi que ce fût, le Symbole de Nicée et de Constantinople, d'en rien retrancher ou détruire, d'y rien ajouter (*Filioque*, par exemple); et ce Symbole fut reconnu comme un type invariable de foi pour tous les fidèles dans tous les siècles à venir (1).

Au quatrième concile œcuménique, à Chalcédoine, après la lecture des deux Symboles de Nicée et de Constantinople, les saints Pères débutèrent par cette remarque : « Il suffit de ce Symbole infiniment sage et salutaire de la grâce divine pour instruire parfaitement les hommes et les affermir dans la piété ; car il enseigne en perfection tout ce qu'il faut sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Puis ils décrétèrent « que la foi des trois cent dix-huit Pères resterait entière et inviolable, » et ils confirmèrent la doctrine que cent cinquante Pères, rassemblés dans la ville impériale de Constantinople contre les Pneumatomaques, nous ont transmise sur l'essence du Saint-Esprit, et qu'ils ont publiée pour l'usage de tous ; non toutefois en suppléant à quelque omission du Symbole précédemment adopté (celui de Nicée), mais seulement en

---

tantinople pour un seul et même, et que, pour confirmer l'inviolabilité de ces deux Symboles sous ce rapport, ils répétèrent nommément, presque à la lettre, les paroles mêmes de la décision d'Éphèse. Et si, malgré tout cela, les écrivains de l'Occident insistent, en disant que le concile d'Éphèse ne fit que confirmer le Symbole de Nicée, et non celui de Nicée et de Constantinople (Perrone, *Op. cit.*, p. 446), nous leur ferons observer que certainement les décisions du concile de Chalcédoine et de tous les suivants ont la même importance à l'endroit de l'inviolabilité du modèle universel de la foi ; qu'elles se rapportent incontestablement aux deux Symboles ensemble, à celui de Nicée et de Constantinople comme n'en faisant qu'un, et que le pape Léon III, s'appuyant nommément sur ces mêmes décisions des conciles œcuméniques, ne voulut jamais consentir à l'insertion du *Filioque* dans le Symbole *de Nicée et de Constantinople*, malgré toutes les instances des envoyés d'Aix-la-Chapelle. (Smaragdus, in t. VII *Concil.* Labbei, p. 1199.) Si donc vous n'envisagez point comme obligatoire pour vous le décret du concile d'Éphèse qui ne parle littéralement que du Symbole de Nicée, pourquoi ne pas vous soumettre, comme le fit le vénérable pape, aux décisions de tous les conciles œcuméniques postérieurs, qui défendent expressément et à la lettre de rien changer au Symbole de Nicée et de Constantinople?

(1) Ainsi fut compris ce décret par Cyrille d'Alexandrie lui-même, président du concile d'Éphèse, et par d'autres anciens Docteurs. Voir leurs témoignages à cet égard dans l'*Introduction à la Théologie orthodoxe*, § 143.

éclaircissant par des témoignages de la sainte Écriture leur foi sur le Saint-Esprit contre des gens qui avaient osé nier son empire (δεσποτείαν). Enfin ils répétèrent le décret ci-dessus mentionné (le septième) du concile d'Éphèse : « Qu'il ne soit permis à personne de formuler une autre croyance, ni de changer en rien le Symbole de Nicée et de Constantinople, sous une sévère responsabilité (1). » Outre cela, dans leur épître dogmatique à l'empereur Marcien, les mêmes saints Pères écrivirent entre autres : « Les athlètes de la foi, réunis en concile à Constantinople, ont réduit à néant, par les armes de la vérité, toutes les tentatives des hérétiques, en démontrant que, selon la doctrine de la religion, le Saint-Esprit est Seigneur et Dieu, et qu'Il procède du Père (2). »

Au cinquième œcuménique tenu à Constantinople, nous voyons les Pères ouvrir ainsi leur décret sur le dogme : « Nous faisons profession de reconnaître les quatre saints conciles, savoir : celui de Nicée, celui de Constantinople, le premier d'Éphèse et celui de Chalcédoine. Nous prêchons, comme nous l'avons déjà fait, toutes leurs décisions sur la seule et même foi, envisageant ceux qui les repousseraient comme étrangers à l'Église œcuménique. » Ils répètent mot pour mot le décret du concile de Chalcédoine sur la parfaite immutabilité du Symbole de Nicée et de Constantinople. Ils approuvent, après lecture, la lettre adressée au pape Vigile par Eutyche, patriarche de Constantinople, et renfermant la profession suivante : « Nous avons constamment conservé et nous conservons encore la foi développée par les Pères présents aux quatre saints conciles, et ces conciles nous les suivons en tout point (3). »

Au sixième œcuménique, après lecture des Symboles de Nicée et de Constantinople, les Pères s'exprimèrent ainsi : « Pour une connaissance parfaite et une confirmation positive de la foi orthodoxe, il suffit de ce saint et orthodoxe Symbole de la grâce divine ; » et ils répétèrent encore le décret des trois

(1) Binii *Concil.*, t. III, p. 337 et seq., éd. Paris, 1636, Labbei *Concil.*, t. IV, p. 567 et seq.

(2) Apud Binium, *ibid.*, p. 465-472.

(3) Labbei *Concil.*, t. V, p. 455, 544 et al.

précédents conciles œcuméniques sur son entière inviolabilité et immutabilité (1). Ils statuèrent, entre autres, dans leur premier décret : « De même nous maintenons la profession de foi qui a été promulguée sous le grand Théodose, notre empereur, par les cent cinquante Pères réunis dans cette ville impériale, et nous en acceptons les expressions théologiques sur le Saint-Esprit (2). » Ils écoutèrent aussi et approuvèrent, comme un modèle de la doctrine orthodoxe, la profession de foi de Sophronie, patriarche de Jérusalem, qui écrit, entre autres choses : « Je crois.... et au Saint-Esprit, procédant de Dieu le Père, également confessé comme lumière et Dieu, et véritablement coéternel, consubstantiel et homogène (ὁμόφυλον) au Père et au Fils (3). » Enfin ils entendirent et approuvèrent deux lettres du pape Agathon, dans l'une desquelles il assurait que l'Église romaine restait fermement attachée à la foi transmise par les cinq conciles œcuméniques, et veillait à ce que tous leurs décrets demeurassent invariables, sans suppression ni augmentation, et fussent conservés dans leur intégrité première, soit en paroles, soit en pensées (4) ; et dans l'autre il s'exprimait ainsi : « Pour nous, la perfection du savoir, c'est de mettre tout notre soin à garder ces articles (*terminos*) de la foi catholique et apostolique, que maintient et enseigne jusqu'à ce jour, de concert avec nous, la chaire apostolique, en croyant aussi à l'Esprit-Saint, Seigneur vivifiant, procédant du Père, adoré et glorifié avec le Père et le Fils (5). »

Enfin, au septième œcuménique, on lut (à la troisième séance) et l'on approuva à l'unanimité la confession de saint Théodore, patriarche de Jérusalem, et dans cette confession il

---

(1) Binii, t. V, p. 260, et Labbei, t. VI, p. 1024 et 1028.

(2) *Livre des décrets des saints conciles œcuméniques et provinciaux et des règles des saints Pères*, p. 62, Saint-Pét., 1843.

(3) Labbei *Concil.*, t. VI, p. 856.

(4) *Ibid.*, p. 633. « Quæ regulariter a SS. atque apostolicis prædecessoribus, « et venerabilibus quinque conciliis definita sunt, cum simplicitate cordis et « sine ambiguitate a Patribus traditæ fidei conservamus, unum ac præci- « puum bonum habere semper optantes atque studentes ut nihil de iis quæ « regulariter definita sunt minuatur, nihil mutetur vel augeatur, sed eadem « et verbis et sensibus illibata custodiantur. »

(5) Apud Labb., *ibid.*, 682.

est dit, entre autres : « Nous croyons..., et au Saint-Esprit, procédant éternellement (ἀϊδίως) du Père, et vraiment coéternel, consubstantiel, égal en honneur au Père et au Fils; » et plus loin : « Ce saint concile (de Constantinople), grâce à la direction et aux lumières de ce même Esprit-Saint, a reconnu qu'Il procède du Père de toute éternité, qu'Il est consubstantiel au Père et au Fils, qu'Il est adoré et glorifié avec eux. » Et, après la lecture du Symbole de Nicée et de Constantinople, toute l'assemblée s'écria : « C'est ce que nous croyons tous; nous professons tous cette doctrine, et nous signons tous cela d'un commun accord.... Nous suivons tous l'ancienne constitution de l'Église œcuménique; nous maintenons les décrets des saints Pères, et, tous ceux qui ajoutent ou retranchent quoi que ce soit à l'Église œcuménique, nous les anathématisons (1). »

Parmi les conciles provinciaux, il suffira d'en citer quelques-uns qui furent tenus en Occident. Ainsi le concile de Rome, réuni sous la présidence du pape Damase, dit dans sa profession de foi : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Saint-Esprit, qui procède du Père, est véritablement et proprement, comme le Fils, de l'essence divine et Dieu, parole de Dieu, qu'il soit anathème ! » Et ailleurs : « Si quelqu'un a la vraie croyance sur le Père et le Fils, et qu'il erre sur le Saint-Esprit, cet homme-là est hérétique (2). » Le concile des quatre cents évêques d'Afrique (cinquième siècle), dans la profession de foi qu'il présenta à Hunéric, roi des Vandales, arien, s'exprime ainsi : « Nous croyons que le Père inengendré, et le Fils engendré, et le Saint-Esprit procédant du Père, sont d'une seule et même

(1) Labb. t. VII, p. 176 et seq.

(2) Apud Theodoret. *H. E.*, lib. v, cap. 2. « Mais ici, » disent-ils, « le pape Damase exprime que le Saint-Esprit procède du Père, non pour exclure sa procession du Fils, mais pour professer sa codivinité avec le Père (sed ad profitendam ejusdem cum Patre divinitatem) contre l'erreur des partisans de Macédonius. » (Perrone, *Op. citat.*, p. 434.) Comme si Damase n'eût pas aussi bien professé la divinité du Saint-Esprit avec le Père en exprimant que cet Esprit procède du Père et du Fils!... Mais surtout, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'erreur de Macédonius, qui prétendait que l'Esprit est la créature du Fils, et niait par conséquent sa procession éternelle du Fils, eût au contraire exigé des orthodoxes qu'ils insérassent le *Filioque* dans le symbole, si telle eût été leur véritable croyance. (Voir p. 347, note 1.)

substance, c'est-à-dire essence; » et autre part : « Si le Saint-Esprit procède du Père et qu'il sonde les cœurs, s'il est Seigneur et qu'il sanctifie, s'il crée avec le Père et le Fils et qu'il vivifie, s'il a la prescience avec le Père et le Fils, pourquoi douter qu'il soit Dieu (1)? » Les Pères du concile de Latran, qui eut lieu en 649, du temps du pape Martin, firent profession publique de leur foi en prononçant le Symbole de Nicée et de Constantinople sans le supplément *Filioque;* puis ils répétèrent littéralement le décret du concile de Chalcédoine, qui déclare punissable quiconque osera mettre en usage quelque autre Symbole ou profession de foi (2).

II. — Maintenant, quels conciles invoquent ou peuvent invoquer les Occidentaux à l'appui de leur foi sur l'attribut personnel du Saint-Esprit?...

1° Parmi tous les sept conciles œcuméniques, ils n'en citent qu'un seul, celui d'Éphèse, qui, à les entendre, témoigne clairement que le Saint-Esprit procède également du Fils. Et comment cela?

a. D'abord, répondent-ils, en condamnant le Symbole nestorien présenté par le prêtre Charice et renfermant, entre autres, sur le Saint-Esprit, ces paroles : « Nous ne le disons point Fils ou ayant son existence par le Fils (3). » Mais, en condamnant le Symbole nestorien, le concile en question ne condamna point sans doute tout ce qu'il renfermait; car plusieurs dogmes s'y trouvaient exposés d'une manière tout à fait orthodoxe; il se borna à condamner tout ce qu'il renfermait de nestorien, comme cela ressort évidemment de la décision même du concile : « S'il se présente des évêques, des clercs ou des laïques qui croient ou enseignent ce que contient l'exposition tracée par le prêtre Charice *touchant l'Incarnation du Fils de Dieu,* ou *les dogmes* impurs et dépravés *des Nestoriens*, qu'ils

(1) Apud Victorem, Uticensem episc., *Persecut. Vandalic. Uticæ*, lib. II, in t. V *Bibl. Patrum Coloniens.*, part. III, p. 638, et in *Antidoto contra divers. hæres.*, ed. Basil., 1528, p. 221-225.

(2) Labbei *Concil.*, t. VI, p. 241 et 248.

(3) ... Καὶ οὔτε Υἱὸν νομίζομεν, οὔτε διὰ Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. (Labbei *Concil.*, t. III, p. 677.)

soient soumis à la décision de ce saint concile œcuménique (1). » Où trouver ici une raison suffisante pour affirmer que la condamnation du concile portât également sur les paroles ci-dessus du Symbole par rapport au Saint-Esprit? Non; le concile ne pouvait pas même condamner ces paroles; car non-seulement elles n'avaient rien d'hérétique, au contraire elles étaient dirigées contre la pire des hérésies, celle de Macédonius, qui représentait le Saint-Esprit comme une créature de Dieu, ayant l'existence par le Fils, et que, comme on le sait, Nestorius avait lui-même combattue avec chaleur avant sa chute. Nous en voyons la preuve dans toutes les expressions du Symbole, à la suite desquelles se trouvent les paroles citées : « Nous croyons en un seul Dieu, Père éternel, qui n'a point commencé à exister par la suite, mais a de tout temps existé, Dieu éternel... Nous croyons aussi en un seul Fils de Dieu, Fils unique, existant de l'essence du Père, véritable Fils et égal à Celui par qui Il existe et est embrassé par la foi comme Fils. Nous croyons de même au Saint-Esprit, qui est de l'essence de Dieu, mais non comme le Fils, qui est Dieu par essence, ayant la même essence que Dieu le Père, de qui Il est par essence; qui est enfin distinct de la créature et uni avec Dieu, de qui Il est par essence, autrement que toutes les créatures, que nous recon-

(1) Décret du septième concile d'Éphèse. En général il n'est pas vrai, comme le prétendent quelques papistes (Thomas d'Aquin et autres), que Nestorius ait été le premier à nier que le Saint-Esprit procédât du Fils. L'hérésie de Nestorius portait proprement sur la personne de l'Homme-Dieu et en même temps sur celle de la mère de Dieu; la voici en peu de mots : « Jésus-Christ, né de la très-sainte Vierge, fut un simple homme avec lequel Dieu le Verbe forma une union toute morale; ce ne fut qu'un inspiré, qui opéra des miracles par la vertu du Saint-Esprit, non comme lui appartenant en propre, mais comme étrangère à sa personne; et par conséquent la sainte Vierge fut non la mère de Dieu, mais la mère du Christ. » Cela résulte, en général, soit des lettres de Nestorius lui-même, ajoutées à l'édition des actes du troisième concile œcuménique, soit de ce qu'on allégua dans ce concile, pour combattre l'hérésie de Nestorius, toute une série d'extraits de la Parole divine et des saints Pères de l'Église, qui se rapportent tous exclusivement au mystère de l'Incarnation et à l'union hypostatique des deux natures dans l'Homme-Dieu. Quant à la procession éternelle du Saint-Esprit, Nestorius n'y toucha point. Aussi ni le concile d'Éphèse, ni aucun des Docteurs qui écrivirent contre les erreurs de cet hérésiarque, ne lui en reprochèrent-ils jamais aucune par rapport à la procession du Saint-Esprit.

naissons pour être de Dieu, non par essence, mais par création. Nous ne le disons point Fils ou ayant l'existence par le Fils, mais nous le reconnaissons comme une personne parfaite, telle qu'est le Père et telle qu'est aussi le Fils (1). » Qui ne voit à présent que ces paroles : « Nous ne le disons point... ayant l'existence par le Fils, » sont tout à fait en dehors de la doctrine de la procession éternelle du Saint-Esprit exposée auparavant, et dirigées proprement contre cette fausse idée que le Saint-Esprit serait une créature divine et aurait reçu l'existence par le Fils? Et qui, par conséquent, les envisagera comme non orthodoxes?

b. Les Occidentaux se prévalent encore de l'approbation donnée par le même concile aux anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie. Ils disent, en particulier, que, dans le neuvième, le saint Père désigne l'Esprit de Dieu comme propre ou particulier (ἴδιος) au Fils, en remarquant, à l'explication qu'il en donne, que le Fils, même quand il se fut fait homme, avait en propre le Saint-Esprit, l'avait par Lui-même et habitant essentiellement en Lui (2). Mais il suffit de lire cet anathématisme et d'en examiner le but pour se convaincre qu'il ne s'y trouve pas même l'idée de la procession éternelle du Saint-Esprit. Nestorius ne touchait en aucune façon par son hérésie au caractère hypostatique de l'Esprit (3); il affirmait seulement que le divin Rédempteur, n'ayant point été uni avec le Verbe-Dieu avant sa mort sur la croix, n'était point consubstantiel au Saint-Esprit; que, par conséquent, il opéra ses miracles comme par une vertu étrangère à sa personne et ayant une autre essence (4). Ce sont ces idées que saint Cyrille combat dans son

---

(1) Labbei *Concil.*, t. III, p. 677.

(2) Καὶ ἴδιον ἔχων τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεπνευκὸς αὐτῷ Πνεῦμα ἅγιον. (*Ibid.*, p. 823.)

(3) Voy. plus haut, p. 357, note 1.

(4) « Jésus était seulement revêtu de la gloire du Fils unique de Dieu, et opérait des miracles par la puissance de l'Esprit de Dieu, non comme par une force qui lui fût propre, mais comme par une force étrangère. » (*Epist.* Nestorii *ad Cyrill.*, apud Binium, *Concil. Ephes.*, par. 1, col. 1618.) Ou plutôt voici les termes de ce même anathématisme de Nestorius, contre lequel était dirigé le neuvième anathématisme de saint Cyrille : « Si quelqu'un ose affirmer que Celui qui est la forme du serviteur (c'est-à-dire Jésus-Christ) est con-

neuvième anathématisme, en affirmant qu'au contraire ce fut par le Saint-Esprit que le Seigneur opéra ses miracles, et cela nullement par une vertu qui lui fût étrangère, mais par une force qui lui était propre, et que l'Esprit est consubstantiel ou propre (ἴδιος) au Fils, c'est-à-dire qu'Il possède les mêmes attributs (ἰδιώματα) divins et la même essence. Voici les termes mêmes de cet anathématisme : « Si quelqu'un dit que notre unique Seigneur Jésus-Christ est glorifié par l'Esprit, grâce à la puissance propre (τῇ ἰδίᾳ) de cet esprit, en tant qu'étrangère (ἀλλοτρίᾳ) à sa personne, et que c'est de Lui qu'Il reçut le pouvoir de vaincre les démons et de faire des œuvres divines parmi les hommes, au lieu de dire, au contraire, que l'Esprit par lequel Lui (le Seigneur) opéra des actes divins Lui est propre (ἴδιος), qu'un tel homme soit anathème (1). » Au reste, saint Cyrille ne s'exprimant pas en cet endroit avec assez de clarté et de précision, ses paroles réveillèrent alors même des doutes chez quelques évêques d'Orient qui lui étaient peu favorables, et le bienheureux Théodoret écrivit en leur nom : « S'il (Cyrille) nomme l'Esprit *propre* au Fils dans ce sens qu'il est consubstantiel au Fils et procède du Père, nous sommes d'accord avec lui et reconnaissons son expression pour orthodoxe; mais si c'est dans cet autre sens que l'Esprit aurait reçu l'existence du Fils ou par le Fils, alors nous la rejetons comme impie et blasphématoire; car nous croyons au Seigneur qui dit : « L'Esprit de vérité qui procède du Père (2). » Cela eut pour effet de forcer Cyrille à exprimer plus clairement sa pensée. En se défendant contre l'attaque de Théodoret, le saint Père dit à un évêque nommé Énoptius qu'il appelle l'Esprit *propre* au Fils non dans le sens condamné par Théodoret, mais dans cet autre sens que, « bien que le Saint-Esprit procède de Dieu le

---

substantiel au Saint-Esprit, et non qu'Il n'avait communion avec Dieu le Verbe que par l'intermédiaire du Saint-Esprit, par suite de quoi aussi il opérait des guérisons miraculeuses et avait pouvoir sur les esprits, qu'il soit anathème ! » (Apud Labb. *Concil.*, t. III, p. 824.)

(1) Apud Labb. *Concil.*, t. III, p. 824.

(2) ... Εἰ δὲ ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ ὕπαρξιν ἔχων, ὡς βλασφημὸν τοῦτο καὶ ὡ δυσσεβὲς ἀποῤῥίψομεν. (Apud Labb. *Concil.*, t. III, p. 928.)

Père, suivant les paroles du Sauveur, il n'est pourtant *pas étranger* au Fils ; car le Fils a tout en commun avec le Père (1). » Dans le même temps et par le même motif saint Cyrille écrivit à Jean d'Antioche et aux autres évêques de l'Orient : « Nous ne nous permettons pas à nous-mêmes et nous ne permettons à personne de changer une seule expression dans le Symbole de la foi ou d'en omettre une seule syllabe, nous rappelant les paroles de celui qui a dit : « Ne passez point les anciennes bornes qui ont été posées par vos pères » (Prov., XXII, 28) ; car ce ne sont pas eux qui ont parlé, mais l'Esprit même de Dieu le Père, qui procède de Lui, *sans être* cependant *étranger au Fils quant à l'essence* (2). » Après avoir lu cette lettre, le bienheureux Théodoret et les autres évêques orientaux rendirent tous d'une voix ce témoignage : « La présente lettre de saint Cyrille respire un jugement sain et vraiment évangélique ; car elle reconnaît Notre-Seigneur Jésus comme Dieu parfait et homme parfait, et le Saint-Esprit non comme ayant son existence du Fils ou par le Fils, mais comme procédant du Père et propre au Fils. En découvrant dans cette lettre une si parfaite droiture, nous avons rendu gloire à Celui qui guérissait les bègues et remplaçait des sons discordants par une douce harmonie (3). » Ainsi ce neuvième anathématisme de saint Cyrille, cité jusqu'ici par les Occidentaux en preuve que l'ancienne Église reconnaissait le Saint-Esprit comme procédant aussi du Fils, nous offre au contraire la preuve incontestable que cette même Église, loin d'avoir admis cette doctrine, la rejetait directement (4).

---

(1) ... Ἀλλ' οὐκ ἀλλότριόν ἐστι τοῦ Υἱοῦ... (Apud Labb. *Concil.*, p. 864, et t. XIII, *In Actis Concil. Florent.*, sess. XXIII.)

(2) ... Ἔστι δὲ οὐκ ἀλλότριον τοῦ Υἱοῦ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον. (*Opp. Cyrilli*, t. V, part. II, p. 108, Paris, 1638, et apud Harduin., *In Act. Concil. Ephes.*, t. I, p. 1706, nec non Labb. *Concil.*, t. XIII, p. 103.

(3) ... Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον οὐκ ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἴδιον δὲ τοῦ Υἱοῦ ὀνομάζομεν. Vid. in *Act. Concil. Florent.*, apud Labb., t. XIII, p. 366, et Harduin, t. IX, 298. Quant à l'authenticité de cette lettre de Théodoret, vid. Garnerium *In Auctario operum Theodoreti*, p. 93.

(4) Sentant eux-mêmes toute la force de ce qui vient d'être exposé, les écrivains de l'Occident ont cherché jadis à embrouiller une affaire si peu favorable à leur cause par quantité d'objections, qui toutes cependant ont été ré-

c. Enfin nos adversaires s'appuient sur l'approbation donnée par ce même concile à une lettre écrite à Nestorius de la part de toute l'Église d'Égypte et renfermant entre autres les expressions suivantes : « Le Saint-Esprit n'est pas non plus le Fils; néanmoins Il ne lui est point étranger, car Il se nomme l'Esprit de vérité ; or Christ est la vérité, et l'Esprit se répand par Lui comme aussi par le Père (1). » Mais l'expression : « Se répand par le Fils, » n'a point du tout le même sens que : « procède du Fils ; » elle désigne simplement la procession temporelle du Saint-Esprit, ou son envoi par le Fils dans les âmes des fidèles, suivant les paroles du saint Apôtre (Tite, III, 6) (2). Il est à remarquer aussi que les auteurs de cette lettre

futées par les champions du dogme orthodoxe. (Vid. Zœrnikaw. *De Process. Sp. S.*, tract. 1, p. 74-81, 89-96, et Th. Procopovicz, *Theolog.*, p. 826-831.) Maintenant ils ajoutent que Théodoret ne niait point que le Saint-Esprit ne procédât du Fils, mais qu'il n'attaquait saint Cyrille que le soupçonnant de l'hérésie de Macédonius et d'Apollinaire, suivant lesquels l'Esprit-Saint était créé du Fils ou par le moyen du Fils. (Perrone, *Op. citat.*, p. 435.) Mais, d'abord, les paroles citées à l'appui de cette opinion disent autre chose; Théodoret désigne l'idée qu'il combat, savoir : que le Saint-Esprit ait son existence du Fils ou par le Fils, comme une idée voisine de l'erreur de Macédonius et découlant de celle d'Apollinaire, mais non identique avec elles. « Iste Apollinaris seminum fructus est, propinquat vero et Macedonii mali- « gnæ culturæ » (apud Labb. *Concil.*, t. V, p. 506), et cela est tout à fait juste. D'ailleurs, si Théodoret eût cru que le Saint-Esprit procédait du Fils de toute éternité, au lieu de demander ainsi l'explication du neuvième anathématisme de saint Cyrille : « S'il (Cyrille) affirme que l'Esprit est propre au Fils, dans ce sens qu'Il lui est consubstantiel et qu'Il procède du Père, nous sommes parfaitement d'accord avec lui... mais si c'est dans cet autre sens que l'Esprit tient son existence du Fils ou par le Fils, nous protestons... » il eût dit indubitablement : « Si Cyrille affirme que l'Esprit est propre au Fils, dans ce sens qu'Il est consubstantiel au Fils et procède du Fils comme du Père, nous sommes d'accord; mais si c'est dans cet autre sens que l'Esprit est créé du Fils ou par le Fils, nous protestons. » Enfin pourquoi saint Cyrille, en s'expliquant sur la remarque de Théodoret, n'a-t-il pas dit une seule fois : « Non, je ne pense nullement que le Saint-Esprit soit créé du Fils ou par le Fils comme m'en soupçonne Théodoret; mais je nomme l'Esprit propre au Fils proprement parce qu'Il procède aussi du Fils? » Cette dernière idée, si c'eût été celle de saint Cyrille, aurait été fort importante dans l'explication qu'on lui demandait; néanmoins il ne s'en prévalut point, et se contenta de dire : « Je nomme l'Esprit propre au Fils parce que, quoiqu'Il procède du Père, Il n'est cependant pas étranger au Fils quant à l'essence. »

(1) Προχεῖται παρ'αὐτοῦ, καθάπερ ἀμέλει καί ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. (Labbei *Concil.*, t. III, p. 406.)

(2) Οὗ (Πνεύματος ἁγίου) ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ... Par

établissent sous ce rapport même une différence entre le Père et le Fils. « L'Esprit, » disent-ils, « se répand par (παρὰ) le Fils, comme venant aussi de (ἐκ) Dieu le Père. »

2° Parmi les conciles provinciaux antérieurs à leur séparation d'avec l'Église œcuménique, les Occidentaux ne peuvent citer que ceux de Tolède et quelques autres, qui se tinrent en Espagne à partir du cinquième siècle, et insérèrent le *Filioque* dans leurs confessions de foi particulières, et celui d'Aix-la-Chapelle, qui se tint du temps de Charlemagne en 809.

Mais d'abord : *a*. Quant aux premiers, on ne saurait affirmer d'une manière positive si ces conciles eux-mêmes ajoutèrent le *Filioque* à leurs professions de foi ou si ce mot n'y fut inséré que plus tard par d'autres mains; car il se rencontre dans les dispositions des mêmes conciles des expressions affirmant que le Saint-Esprit ne procède que du Père, et que le Père est la source unique de toute la Divinité (1). On sait d'ailleurs que les actes des conciles de Tolède ne sont point exempts d'altération sur la matière qui fait l'objet de notre examen (2). En second lieu, si nous admettons que l'insertion du supplément dont il s'agit fut l'œuvre des conciles mêmes, on ne peut déterminer avec assez de précision dans quel sens ils employèrent le mot « procède » (*procedit*) par rapport au Fils, s'ils voulaient exprimer que le Saint-Esprit procède de toute éternité du Fils comme il fait du Père, ou seulement désigner sa procession temporelle ou son envoi dans le monde. En effet, lorsque, au septième siècle, les Grecs, entendant parler pour la première fois d'une telle innovation de certains Docteurs occi-

---

conséquent, dans la lettre citée du concile à Nestorius, on employa, pour indiquer l'effusion du Saint-Esprit par le Fils, presque le même verbe (προ-χέω) que l'Apôtre (ἐκ-χέω), savoir : un verbe ayant la même racine.

(1) Ainsi, dans la profession de foi du concile de Tolède tenu en 638, il est dit, entre autres : « Credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem et origi- « nem totius Divinitatis » (Harduini *Concil.*, t. III, p. 602, et Labbei, t. V, p. 1741); et dans celle du concile de Tolède de l'an 675 il est dit avec plus de force encore : « Patrem non genitum, non creatum, sed ingenitum profi- « temur; ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem, et « Spiritus S. processionem accepit. Fons ergo ipse et origo est totius Divini- « tatis. » (*Ibid.*, Harduin, p. 1018, et Labb., t. VI, p. 541.)

(2) Vide Zœrnikaw, *De Process. Spir. S.*, tract. III, p. 288, 289.

dentaux, les dénoncèrent, « saint Maxime le Confesseur écrivit, pour rassurer les orthodoxes, que les Occidentaux, en disant que le Saint-Esprit procédait également du Fils, n'avaient en vue que son envoi temporel dans le monde et ne donnaient point le Fils pour principe de l'Esprit (1); explication qui fut confirmée plus tard même par un écrivain d'Occident, Anastase le Bibliothécaire (2). Au reste, quand même certains conciles espagnols auraient eu en vue déjà alors, pour le Saint-Esprit, sa procession éternelle du côté du Fils comme de celui du Père, il s'ensuivrait seulement que cette erreur surgit en certains endroits de l'Espagne plus tôt que dans le reste de l'Occident, et la voix de ces petits conciles provinciaux est insignifiante devant celle de l'Église entière, qui regardait alors, en Occident aussi bien qu'en Orient, le Saint-Esprit comme procédant uniquement du Père.

b. Quant au concile d'Aix-la-Chapelle, pour peu que l'on veuille tenir compte des circonstances, on y voit, au contraire, un irrécusable témoin de ce fait qu'antérieurement au neuvième siècle la procession du Saint-Esprit, telle que nous la contestons, n'était point reconnue en Occident, et qu'alors même elle n'y était comptée que pour une innovation. En effet: — 1. De quoi traite le concile? De la procession du Saint-Esprit, répondent les auteurs contemporains; il s'agissait de savoir, il fallait savoir si effectivement Il procède du Fils comme Il procède du Père. Qu'est-ce qui provoqua la délibération? Une question soulevée par un moine de Jérusalem nommé Jean (3).

(1) Voy. plus haut, p. 313, note 1.
(2) Voy. plus haut, p. 314, note 1.
(3) Aimonius, *De Gest. Francorum*, lib. IV, cap. 97 : « Imperator, de Arduenna Aquisgranum reversus, mense novembris, concilium habuit de processione Spiritus S., quam quæstionem Johannes quidam, monachus Hierosolymis primo commovit. » (P. 232, Paris, 1605.) Ado, *In Chronico*, ad ann. 809 : « In qua synodo de processione Spiritus S. agitatur, utrum sicut procedit a Patre, ita procedit a Filio. Hanc quæstionem Joannes, monachus Hierosolymitanus, moverat. » Cela est presque littéralement répété par l'auteur des Chroniques des Francs de 741 à 804 (p. 46, t. II, *Hist. Francor. Script.*, Paris, 1636), par le biographe de Charlemagne (*ibid.*, p. 64), par un autre biographe (*ibid.*, p. 84), par Eginhard (*ibid.*, p. 225), par les Chroniques de Foulde (*ibid.*, p. 541), par l'auteur des Chroniques des Francs de 741 à 882 (*ibid.*, t. III, p. 169), et autres.

Mais si, comme l'affirment aujourd'hui les Chrétiens occidentaux, l'Église avait constamment professé depuis son origine la procession éternelle du Saint-Esprit dans leur sens, était-ce bien la peine de convoquer dans les Gaules, sur une simple question d'un moine obscur de Jérusalem, tout un concile de pasteurs, et de remettre en discussion un dogme incontestable de l'Église? Preuve évidente que, même en Occident, cette question était débattue, qu'on n'y était point d'accord sur la solution à lui donner, et que, par conséquent, même en Occident, l'Église n'enseignait point encore, dans ce temps-là, d'une manière positive, que le Saint-Esprit procédât également du Fils. — 2. Comment se passèrent les choses au concile, et quel fut le résultat de la délibération? Les actes du concile ne se sont pas intégralement conservés; mais on peut conclure des courtes narrations des chroniqueurs que les contestations y furent fort animées, qu'aucune des deux parties ne voulut le céder à l'autre, et que, par cela même, rien ne fut définitivement arrêté (1) : nouvelle preuve que, même en Occident, on ne reconnaissait point encore, à cette époque, pour dogme de la foi, la procession du Saint-Esprit dans le sens de nos adversaires. — 3. La session du concile terminée, l'empereur Charlemagne, qui le présidait et partageait l'opinion que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, envoya des ambassadeurs et une lettre au pape Léon III pour en requérir la confirmation du nouveau prétendu dogme. Cette lettre, que les envoyés lurent devant le pape au nom de tout le concile, portait entre autres ce qui suit : « La question récemment soulevée (*nuper exorta*) sur la procession du Saint-Esprit fut jadis, pour les pasteurs de l'Église, l'objet d'un examen fort attentif. Cependant, comme elle était tombée depuis longtemps dans l'oubli, elle vient d'être agitée, non point comme une question examinée d'ancienneté, mais comme si ce n'était que d'hier qu'elle eût ino-

---

(1) On peut le conclure de ces paroles d'Aimonius, que, quoiqu'on eût beaucoup discuté au concile (Aimonius, loc. cit.), et en partie aussi de celles d'un moine nommé Hermann dans la Chronique, chap. 809 : « Quæstio de « processione Spiritus S. synodo habita *ventilatur*. » (In t. XI *Biblioth. Patr. Coloniens.*, p. 295.)

pinément surgi devant nous... » Et plus loin : « Cette question étant demeurée depuis longtemps indécise chez les investigateurs de la vérité, le Dieu tout-puissant a daigné la mettre à cœur aux ministres de l'Église, afin que, les jours de l'insouciance écoulés, ils prissent la résolution de collationner le céleste trésor au moyen d'un saint examen (1). » On voit par là que cette croyance que le Saint-Esprit procède du Fils n'a pas existé de tout temps dans l'Église, car, au dire des envoyés, cette question était depuis longtemps dans l'oubli ; que la doctrine sur la procession du Saint-Esprit de la part du Fils ne formait rien de dogmatique, rien que chacun fût obligé de croire, mais que depuis l'antiquité elle n'était qu'une question dont s'occupaient uniquement les savants et sur laquelle ils se formaient leurs opinions particulières ; qu'enfin, même chez eux, cette question était indécise encore (*jacebat indiscussa*), encore non résolue au commencement du neuvième siècle, à l'époque du concile d'Aix-la-Chapelle. — 4. Les envoyés de l'empereur ayant terminé leur discours, dans lequel ils avaient cherché à prouver la rectitude de leur opinion par des passages de l'Écriture (faussement interprétés) et des témoignages des saints Pères (en partie altérés, en partie inexactement cités) (2), le pape feignit d'être convaincu que le Saint-Esprit procède aussi du Fils et ordonna que l'on crût ainsi ; mais il s'opposa formellement à ce que cette doctrine fût insérée dans le Symbole de la foi ; il alla même jusqu'à ordonner que l'on gravât le Symbole de Nicée et de Constantinople sur deux tables d'argent, sans le supplément du *Filioque*, et qu'on le plaçât dans la basilique de Saint-Pierre, à Rome, avec cette inscription : « Moi, Léon, j'ai placé ceci par amour pour la foi orthodoxe et dans l'intérêt de sa conservation (3). » Mais, d'abord, si la procession du Saint-Esprit, comme l'entendent les

---

(1) Labbei *Concil.*, t. VII, p. 1199.

(2) Il est facile de s'en convaincre en lisant le discours même et en collationnant avec les sources les témoignages cités. Vid. apud. Labb., *Concil.*, t. VII, p. 1199 et sqq. Conf. Zœrnikaw. *De Process. Spir. S.*, p. 304-308 et 373 et sqq., éd. citée.

(3) Voy. plus haut, p. 316, note 2.

Latins, formait depuis l'antiquité un dogme de l'Église, pourquoi donc fallait-il encore prouver ce dogme, même devant le pape, par l'Écriture sainte et les Pères de l'Église ? et pourquoi le pape avait-il à décider que dorénavant on croirait ainsi (1)? Ensuite le pape exprima son consentement par ces mots : « Telle est ma foi, et j'y persisterai de concert avec ces auteurs et ces témoignages de la sainte Écriture (2). » Mais les citations des Pères de l'Église étaient fausses et les textes de l'Écriture mal expliqués ; par conséquent le pape fut trompé ou se trompa lui-même. De plus il n'ordonna de croire à la procession du Saint-Esprit qu'aux seules intelligences capables de s'élever à la conception d'un si grand mystère (3). Quel est donc ce dogme de nouvelle espèce que tout le monde n'est point obligé d'admettre? Enfin, même après avoir exprimé son consentement, le pape fit cependant observer aux envoyés que le mystère de la sainte Trinité était inaccessible à l'entendement humain, que les Pères des conciles œcuméniques, qui n'avaient point mis *et du Fils* dans le Symbole de la foi et avaient statué « que personne ne se permette d'y rien ajouter et d'y rien changer, » n'étaient pas plus simples que nous et avaient pour guide moins la sagesse humaine que la sagesse de Dieu (4). Aussi lui-même, malgré tous les arguments des envoyés, refusa-t-il de consentir à insérer dans le Symbole le supplément requis.

---

(1) En terminant son entretien avec les envoyés, Léon III aurait dit : « Sic « fiat..., ut quod jam nunc a quibusque prius nescientibus recte creditur « credatur. » (Labbei, t. VII, p. 194-198.)

(2) « Ita sentio, ita teneo cum his auctoribus et sacræ Scripturæ auctori« tatibus. » (*Ibid.*)

(3) « Quisquis ad hoc sensu subtiliori pertingere potest, et id scire aut ita « sciens credere noluerit, salvus esse non poterit. Sunt enim multa, e quibus « istud unum est, sacræ fidei altiora mysteria, ad quorum indagationem « pertingere multi valent, multi vero... non valent. Et ideo, ut prædiximus, « *qui potuerit et noluerit*, salvus esse non poterit. » Et plus loin : Bonum « certe et bonum valde utpote tam fidei sacramentum magnum, quod *non* « *licet non credere, quisquis valet* ad hoc pertingere. (*Ibid.*)

(4) « Non tam humana quam divina sapientia illuminati fuerunt..., non « audeo dicere istud eos nobis minus intellexisse. » (*Ibid.*) Les objections soulevées sur ce sujet, leurs circonstances et leurs réfutations, voir tout cela dans Zœrnikaw, p. 393-398.

Faut-il encore exprimer la conclusion générale qui découle de cet examen des anciens Symboles et des conciles? Adressons-nous aux Docteurs particuliers de l'Église.

§ 45. *d.* — *Examen de la question d'après les témoignages des saints Pères et Docteurs de l'Eglise.* 1° *Comment envisager les témoignages de cet ordre portant que le Saint-Esprit procède du Père seul?*

Ces témoignages sont infiniment nombreux et variés (1), et, embrassant de tous les côtés la vérité qu'ils confirment, ils la mettent hors de toute espèce de doute.

I. — Il y en a d'abord qui, en établissant que le Saint-Esprit procède du Père, ne disent absolument rien du Fils. Ainsi :

1° Parmi les Docteurs de l'Orient, — saint Basile dit : « Comme le Verbe créateur affermit les cieux, de même l'Esprit, qui est de Dieu, qui procède du Père (c'est-à-dire de sa bouche, afin que tu ne le reconnaisses pas pour quelque chose d'extérieur ou de créé, mais que tu le glorifies comme ayant son hypostase de Dieu même), tira de son propre sein toutes les forces qui sont en Lui (2). » — Saint Grégoire le Théologien : « L'Esprit est vraiment l'Esprit-Saint, qui procède du Père, non point cependant comme le Fils (οὐχ' υἱκῶς), parce qu'il procède non par génération (γεννητῶς), mais par procession (ἐκπορευτῶς), s'il faut créer un nouveau mot pour plus de clarté (3). » — Saint Jean Chrysostome : « Les sectateurs de Macédonius ne voulaient pas croire que le Saint-Esprit, qui procède ineffablement du Père, fût Dieu (4). » — Saint Éphrem de Syrie : « Le Saint-Esprit n'est point engendré; Il procède de l'essence (ἐκ τῆς οὐσίας) du Père, non imparfait et non con-

---

(1) On sait, par exemple, qu'Adam Zœrnikaw, dans son fameux Traité, cite environ mille témoignages pareils de cinquante-sept écrivains orientaux des neuf premiers siècles et de quarante-cinq occidentaux des huit premiers siècles, quoiqu'il n'ait pas encore tout épuisé, faute d'avoir pu profiter de quelques anciens ouvrages, particulièrement de ceux qui ne furent publiés qu'après lui. Voy. Zœrnikaw. *De Process. Spir. S. Tract.*, I, IV, V, VIII-XIII.

(2) Voir plus haut, p. 342, note 1.

(3) Serm. 39, Sur les saintes lumières des manifestations du Seigneur, *Œuvr. des saints Pères*, III, 262.

(4) *Homil. in Psalm.* CXV, t. I, p. 977, Paris, 1588.

fondu avec elle ; car il n'est ni le Père, ni le Fils, mais l'Esprit-Saint, ayant plénitude de bonté et procédant en témoignage de divinité (1). » — Saint Épiphane : « Quoiqu'il y ait beaucoup d'esprits, cet Esprit est infiniment au-dessus de tous les autres, car Il a de toute éternité l'existence du Père même, et non d'aucun être créé... ; c'est d'une seule et même Divinité que sont le Fils et le Saint-Esprit : le Fils engendré par le Père, et l'Esprit procédant du Père (2). » — Saint Cyrille d'Alexandrie : « Nous croyons aussi à l'Esprit-Saint, véritable, dominant, bon, consolateur, procédant du Père, non engendré ; car il n'y a qu'un seul Fils unique et non créé ; car nous ne voyons nulle part dans la sainte Écriture qu'on puisse le compter au nombre des créatures ; au contraire, Il y est mis au niveau du Père et du Fils. Nous savons qu'Il procède du Père, mais nous ne cherchons point à approfondir comment Il procède, restant dans les limites que nous ont tracées les théologiens et les bienheureux (3). »

2° Parmi les Docteurs de l'Occident : — Saint Ambroise dit : « Si tu nommes le Père, tu nommes en même temps et son Fils et l'Esprit de sa bouche, aussitôt que tu tiendras cela en ton cœur ; et si tu viens à nommer l'Esprit, tu nommes également Dieu le Père, de qui procède l'Esprit, et le Fils, parce qu'Il est aussi l'Esprit du Fils (4). » — Hilaire : « Viendra le Consolateur que le Fils enverra du Père ; c'est l'Esprit de vérité qui procède du Père (5). » — Le bienheureux Augustin : « Ils (les Ariens) disent le Fils engendré par le Père et le Saint-Esprit créé par le Fils ; mais ils ne trouvent cela nulle part dans la sainte Écriture ; car le Fils dit lui-même que l'Esprit-Saint sort du Père... Il est vrai que le Père a donné à tout

(1) *Sermo de Confess. et sui ipsius reprehens.*, t. III, p. 104, Romæ, 1589.

(2) *Hæres.*, LXXIV, *Opp.* Epiphan., t. I, p. 900-901, éd. 1822. Ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα... Υἱὸς δὲ γέννητος ἐκ Πατρὸς καὶ Πνεῦμα προσελθὸν ἐκ Πατρός.

(3) *Sur la sainte Trinité*, chap. 19, *Lect. chr.*, 1847, III, p. 39.

(4) *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 3, n. 44, *in Patrolog. Curs. compl.*, t. XVI, p. 715, Paris, 1845.

(5) *De Trinit.*, lib. VIII, n. 19, *in Patrolog. Curs. compl.*, t. X, p. 250, ed. citat.

l'existence, et que lui-même Il n'a rien reçu de personne; mais Il ne s'est point donné d'égal, sauf le Fils engendré par Lui, et le Saint-Esprit qui procède de Lui (1). » Paschase, diacre de l'Église de Rome (cinquième siècle) : « Si cet Esprit n'était pas du Père, et que, demeurant naturellement dans le Père, Il n'eût pas habité en Lui, Il n'aurait pas pu procéder de Dieu. Mais tu demandes : Est-il bien possible que l'Esprit procède toujours du Père? Il est toujours avec le Père, et toujours Il procède de Lui sans interruption, comme la chaleur procède du feu et ne s'en sépare pas (2). » — Haymo, évêque d'Alberstadt (IX, 1) : « Le Saint-Esprit est appelé l'Esprit de vérité, parce qu'Il procède du Père de la Vérité (3). » — Raban Maur (IX, 5) : « L'Esprit ne parlera pas de Lui-même, peut-être parce qu'Il n'est pas de Lui-même, mais du Père; car le Fils est engendré par le Père, et le Saint-Esprit procède du Père. Il ne parlera pas de Lui-même, parce qu'Il n'est pas de Lui-même; car le Père seul n'est pas d'un autre; mais le Fils est engendré par le Père, et l'Esprit-Saint procède du Père... L'Esprit-Saint reçoit du Père, parce qu'Il sort du Père, duquel est né aussi le Fils (4). »

Mais en voilà assez. Les hétérodoxes eux-mêmes conviennent avec nous que ces témoignages, dans lesquels le Saint-Esprit est représenté comme procédant du Père, se rencontrent en grand nombre chez les anciens Docteurs de l'Église. Ils se bornent à nous dire : « Tous ces témoignages ne prouvent rien; car, affirmer que le Saint-Esprit procède du Père, cela ne signifie point encore qu'Il ne procède que du Père; par conséquent, ce n'est point encore nier qu'Il ne procède en

---

(1) *Contra Sermon. Arian.*, cap. 21 et 29, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XLII, p. 698 et 703.

(2) *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 10, in *Bibl. Patrum*, t. IX, p. 188, éd. de la Bigne, Paris, 1644.

(3) Haymo, episc. Halberstadensis, *Homil. æstival. dominic.* IV *post Pascha*, p. 125, ed. Colon. 1535.

(4) Rabanus Maurus, *Homil.* 105, in *Opp.*, t. V, p. 653, ed Colon. 1626. Et ailleurs : « Pater origo est Divinitatis, quando sicut de Patre genitus est Filius, ita et Spiritus S. procedit a Patre. » (*In Ecclesiasticum*, lib. VI, cap. 2, t. III, p. 456.)

même temps du Fils (1). » Mais, d'abord, les anciens Docteurs disaient ordinairement, en parlant du Fils, qu'Il est engendré *du Père* et non point du *Père seul ;* s'ensuit-il qu'ils n'aient pas repoussé l'idée que le Fils fût également engendré du Saint-Esprit? Ensuite, s'il est vrai que les anciens pasteurs, comme tous les Chrétiens, ont envisagé le Saint-Esprit comme procédant du Fils aussi bien que du Père, comment se fait-il donc qu'ils disent si souvent que le Saint-Esprit procède du Père sans faire jamais aucune mention du Fils ? Et si, de nos jours, où toute l'Église d'Occident croit fermement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, quelqu'un de ses enfants venait à répéter dans ses écrits que le Saint-Esprit procède du Père, sans mentionner le Fils, que dirait-on d'un tel écrivain? Sa foi ne serait-elle pas suspecte, condamnée même ? D'où vient donc que, pour ce même fait, les anciens orthodoxes n'ont en aucune sorte encouru le blâme de leurs contemporains et coreligionnaires? Disons enfin que, parmi les auteurs de l'Occident cités par nous, il en est deux, Haymo et Raban Maur, qui vécurent au neuvième siècle, à une époque où la question qui nous occupe avait été déjà expressément examinée au concile d'Aix-la-Chapelle, puis par le pape même; et pourtant ces deux-là professèrent la procession du Saint-Esprit comme nous le faisons ! Qu'est-ce que cela prouve? N'est-ce pas que, même en Occident, et au neuvième siècle, tout le monde n'avait point encore consenti à reconnaître le faux dogme d'Aix-la-Chapelle, et qu'il y avait des gens qui tenaient rigoureusement à l'ancienne doctrine de l'Église?...

II. — D'autres témoignages, en établissant que le Saint-Esprit procède du Père, citent aussi le Fils, il est vrai, mais en lui attribuant par rapport au Fils quelque autre particularité; ils disent, par exemple, que le Saint-Esprit est accordé par Lui, ou manifesté par Lui, ou qu'il y a entre le Saint-Esprit et Lui parenté d'essence, etc., et prouvent ainsi plus clairement encore que l'on ne croyait point anciennement que le Saint-Esprit procédât aussi du Fils.

---

(1) Voir plus haut, p. 330, note 1

Parmi les Orientaux, — saint Athanase écrit : « S'ils (les hérétiques) raisonnaient bien sur le Fils, ils le feraient également sur le Saint-Esprit, qui procède du Père, et qui, propre au Fils (ou son allié, son parent), est accordé par Lui à ses disciples, comme à tous ceux qui croient en Lui (1). — Saint Basile : « Que l'Esprit soit de Dieu, c'est ce que prêche clairement l'Apôtre en disant : *Nous n'avons point reçu l'esprit du monde... mais l'Esprit de Dieu.* (I Cor., II, 12.) Qu'Il ait été manifesté par le Fils, c'est ce que l'Apôtre montre avec évidence en le nommant aussi l'Esprit du Fils (2). » Et ailleurs : « Il (l'Esprit-Saint) est de Dieu, non point comme tout est de Dieu, mais comme procédant de Dieu ; procédant non par génération comme le Fils, mais comme Esprit de la bouche de Dieu... Il se nomme aussi Esprit de Christ, en tant qu'Il est uni à Christ par essence. C'est pourquoi : « Si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à Lui » (Rom., VIII, 9) (3). Saint Grégoire de Nysse : « Figurons-nous, non point un rayon du soleil, mais un soleil qui, provenant d'un autre soleil inengendré, brillerait avec lui en tirant de lui son existence... ; puis une autre Lumière semblable et pareillement simultanée avec la Lumière engendrée, brillant avec elle, mais tenant la cause de son existence de la Lumière primitive (4). » Ou : « Ayant Lui-même (le Saint-Esprit) sa raison d'être du Dieu de toutes choses, auteur aussi de la lumière unique, brillant de concert avec la vraie Lumière, Il n'est séparé du Père ou du Fils uni-

---

(1) ... Ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ τοῦ Υἱοῦ ἴδιον ὄν, παρ' αὐτοῦ δίδοται... (*Ad Serapion. epist.* 1, n. 2, p. 649, *Opp.*, t. I, éd. Paris, 1698.) Mais dans quel sens le Saint-Esprit est-il appelé parent ou allié du Fils ; c'est ce qu'Athanase explique plus loin dans la même lettre en disant (n. 25, p. 673) : « Si le Fils, comme existant de Dieu (le Père), est parent de son essence (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστὶ), il est indispensable que le Saint-Esprit lui-même, qui est également de Dieu, soit parent du Fils par essence (ἴδιον κατ' οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ). »

(2) ... Καὶ τὸ διὰ Υἱοῦ πεφηνέναι σαφὲς πεποίηκεν, Υἱοῦ Πνεῦμα ὀνομάσας αὐτὸ... (*Contra Eunom.*, lib. V, in *Opp.*, t. 1, p. 305, Paris, 1721 ; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 197-198.)

(3) Ἀλλὰ καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται ὡς ᾠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ. (*De Spir. S.*, cap. 18, in *Opp.*, t. III, p. 38-39, ed. cit.; *ibid.*, VII, 301.)

(4) ... Ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός. (*Contra Eunom.*, lib. I, in *Opp.*, t. II, p. 396, éd. Morel, Paris, 1638.)

que ni par la distance, ni par aucune différence de nature (1). » — Saint Cyrille d'Alexandrie : « Pour formuler sur la Divinité suprême une idée saine et conforme à la vérité, nous disons que Dieu le Père engendre le Fils, qui Lui est consubstantiel... et fait procéder le Saint-Esprit, qui vivifie tout, procède du Père, comme je l'ai dit, ineffablement, mais est accordé à la créature par le moyen du Fils (2). » — Euloge, patriarche d'Alexandrie (sixième siècle) : « En vérité, Dieu est un... le Fils connu dans le Père et le Père dans le Fils, l'Esprit-Saint procédant du Père et ayant le Père pour principe, mais descendant sur la créature par le Fils selon son bon vouloir pour ceux qui le reçoivent (3). » — Saint Hermann, patriarche de Constantinople (huitième siècle) : « Comme le soleil est la source et la cause du rayon et de la lumière, que la lumière nous vient par le rayon, que c'est elle enfin qui nous éclaire et que nous recevons ; ainsi Dieu le Père est la source et la cause du Fils et du Saint-Esprit, et l'Esprit qui procède du Père est donné et manifesté par le moyen du Fils (4). »

Parmi les Occidentaux : — Saint Hilaire : « C'est du Père que procède l'Esprit de vérité ; mais c'est par le Fils qu'Il est envoyé du Père (5). » — Saint Ambroise : « Le Seigneur dit dans l'Évangile : *Lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité qui procède du Père... sera venu, Il rendra témoignage de moi.* Par conséquent, l'Esprit procède du Père et rend témoignage du

---

(1) ... Ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενὲς ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμπον... (*Contra Eunom.*, lib. I, p. 364, t. II, ed. citat.)

(2) ... Πρόεισι μὲν... ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ ζωοποιοῦν ἅγιον Πνεῦμα, χορηγεῖται δὲ τῇ κτίσει δι' Υἱοῦ. (*Contra Julian.*, lib. IV sub finem, in *Opp.* Cyrill., t. VI, p. 147, Paris, 1638.)

(3) ... Πνεῦμα ἅγιον, ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρὸς· ἀρχὴν μὲν ἔχον τὸν Πατέρα, δι' Υἱοῦ δὲ εἰς κτίσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν δεχομένων ἐρχόμενον. (*Orat.* V, apud Photium, *Biblioth.*, cod. 230, p. 866, ed. Aurel. Allobrog., 1611.)

(4) ... Τὸ δὲ Πνεῦμα, ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, δι' Υἱοῦ διαδίδοται καὶ πεφανέρωται. (*Theoria rerum sacr.*, in t. II *Patr. Græcor.*, éd. Paris, 1624, p. 155.) Quant à l'authenticité de cet ouvrage, voir Zœrnikaw, *Sur le Saint-Esprit*, édit. d'Eugène Bulgare, en grec, t. I, p. 142, rem. 22.

(5) « A Patre enim procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur. » (*De Trinit.*, lib. VIII, n. 20, in *Patrolog. curs. compl.*, t. X, p. 251, Paris, 1845.)

Fils (1); » et ailleurs : « Il (le Fils) dit : *Il procède du Père :* voilà pour le principe d'existence; Il dit : *Je l'enverrai :* voilà pour la communauté et l'unité de nature (2). » — Le bienheureux Jérôme, en expliquant ces paroles : *Les esprits sont sortis de moi*, dit : « Quelques auteurs entendent ici l'Esprit-Saint, qui au commencement était porté sur les eaux et donna la vie à tout, qui procède du Père et est envoyé par le Fils en vertu de la communion d'essence (3). » — Augustin : « Il suffit au Chrétien de croire que la cause de toutes les choses créées, célestes et terrestres, visibles et invisibles, c'est la bonté du Créateur, qui seul est le vrai Dieu... et qu'Il est la Trinité, nommément le Père, et le Fils engendré par le Père, et le Saint-Esprit procédant de ce même Père, mais seul et même Esprit du Père et du Fils (4). » — Le pape Pélage (sixième siècle) : « Je crois au Saint-Esprit, tout-puissant, égal, coéternel et consubstantiel au Père et au Fils, procédant éternellement du Père et propre au Père et au Fils (5). » — Saint Grégoire le Grand : « Quand il est connu que l'Esprit consolateur procède du Père et demeure dans le Fils, pourquoi le Fils dit-il qu'Il doit s'en aller pour que vienne Celui qui ne se sépare jamais du Fils (6)? »

---

(1) « Ergo et a Patre procedit Spiritus S., et testificatur de Filio. » (*De Spir. S.*, lib. I, cap. 1, n. 25, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XVI, p. 710.)

(2) C'est ainsi que se lit ce passage dans l'édition romaine des œuvres de saint Ambroise (t. IV, p. 94); mais dans la nouvelle édition de Paris il se lit un peu autrement, savoir : « Ait Filius : *Spiritus S. a Patre procedit* (Joann., XV, 26) ; tamen propter societatem unitatemque naturæ a Filio mittitur. » (*De Trinitate*, al. in *Symbol. Apostol.*, cap. X, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XVII, p. 520, éd. cit.) Les éditeurs romains reconnaissaient cet ouvrage de saint Ambroise pour authentique; mais les modernes ne sont pas d'accord avec eux sur ce point et le rapportent cependant au sixième siècle. (*Ibid.*, p. 507.) Comp. note 1 de la page 334 ci-dessus.

(3) « ... Qui de Patre egreditur et propter societatem naturæ a Filio mittitur... » (*Comment. in Isaiam*, lib. XVI, cap. 57, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXIV, p. 558.)

(4) « ... et Spiritum S., ab eodem Patre procedentem, sed unum eundem- « que Spiritum et Patris et Filii. » (*Enchirid. ad Laurent.*, cap. 9, in cit. *Patrolog.*, t. VI, p. 236.)

(5) « ... Qui, de Patre intemporaliter procedens, Patris Filiique Spiritus. » (*Epist. ad Gildebertum regem*, apud Harduin. *Concil.*, t. III, p. 332, et in *Patrolog. curs. compl.*, t. LXIX, p. 409. Conf. Garnerii *In Auctario Theodoreti dissert.* V, p. 539.)

(6) « ... A Patre procedat et in Filio maneat... » (Dialog. II, cap. ultim.,

III. — Il est enfin des témoignages, plus concluants encore, qui expriment l'idée que, dans la Divinité, il n'y a qu'un seul principe, une source unique, le Père; que c'est Lui qui engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit, ou que le Fils et le Saint-Esprit sont également de Lui. Nous en trouvons de pareils, soit en Orient, soit en Occident.

1° En Orient : Saint Denys l'Aréopagite s'exprime ainsi : « Il n'y a qu'une seule source de Divinité : le Père; de sorte que le Fils n'est point le Père, que le Père n'est point le Fils, et qu'à chacune des hypostases divines reviennent nécessairement des louanges particulières; », et plus loin : « Nous avons appris de la sainte Parole que la Divinité en sa source c'est le Père; mais que Jésus et l'Esprit sont, si l'on peut parler ainsi, des branches divinement plantées de la Divinité née de Dieu. On dirait des fleurs et des lumières naturelles; mais comment cela? C'est ce qu'on ne saurait ni dire ni représenter (1). » — Origène : « Que s'il se trouve et l'Esprit de charité, et le Fils de charité, et le Dieu de charité, il faut comprendre sans doute que le Fils et l'Esprit sont de la même source de paternelle Divinité (2); » ou : « La bonté première doit être représentée en Dieu le Père, duquel le Fils engendré et le Saint-Esprit procédant conservent sans doute l'attribut de la bonté existant dans la source dont le Fils est engendré et le Saint-Esprit procède (3). » — Saint Athanase : « Celui qui croit au Père reconnaît dans le Père le Fils et l'Esprit non hors du Fils; nous croyons donc et au Fils et au Saint-Esprit comme

---

secundum Græc. vers. Conf. Theoph. Procopowicz. *Theolog.*, vol. I, p. 1010.)

(1) Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου Θεότητος... ὅτι μὲν ἐστι πηγαία Θεότης ὁ Πατήρ... (*De Divin. nomin.*, cap. 2, n. 5 et 7, in *Opp.*, t. I, p. 495 et 498, Antverp., 1634.) Quoi qu'on pense des œuvres de saint Denys l'Aréopagite, on doit convenir cependant qu'elles se rapportent aux premiers siècles du christianisme.

(2) « ... Ex uno paternæ Divinitatis fonte et Filius intelligendus est et Spiritus S. » (Lib. IV, *Comment. in epist. ad Roman.*, ad cap. 5, sub medium. Vid. edit. *Opp. Origenis Roman.*, 1759.)

(3) « ... In eo fonte, de quo est natus Filius vel procedens Spiritus S. » (*De Princip.*, lib. I, cap. 2, sub finem.) Il serait inutile d'expliquer pourquoi les paroles d'Origène tirées des ouvrages indiqués sont citées en latin et non en grec.

à une seule et même Divinité de la Trinité, comme du Père seul (1). » — Saint Basile : « Il y a le Père, ayant une existence parfaite et à laquelle rien ne manque, racine et source du Fils et du Saint-Esprit (2). » Et plus loin : « Quoiqu'on dise que tout est de Dieu, c'est proprement le Fils qui est de Dieu et l'Esprit qui est de Dieu ; car et le Fils est issu du Père et l'Esprit procède du Père ; mais le Fils est du Père par génération, et l'Esprit est de Dieu d'une manière ineffable (3). » — Saint Grégoire le Théologien : « Nous adorons l'unité de principe (μοναρχία), non point pourtant celle qui se détermine par l'unité de personne (une seule personne en désaccord avec elle-même formant pluralité), mais celle qui constitue égalité d'honneur de l'unité, coexistence de volonté, identité de mouvement et de tendance vers l'unité de Ceux qui sont de l'Unique... unité qui dès l'origine avança jusqu'à la dualité et s'arrêta à la trinité. Et chez nous c'est le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit : le Père générateur et producteur, engendrant et faisant procéder sans passion, hors du temps et incorporellement ; le Fils, qui est engendré, et l'Esprit, qui procède, ou je ne sais comment on pourrait nommer cela en faisant abstraction du

---

(1) ... Μία τῆς Τριάδος ἡ Θεότης, ἐξ ἑνὸς τοῦ Πατρὸς γινωσκομένη. (*Ad Serapion. epist.* III, n. 6, p. 695, in *Opp.*, t. I, Paris, 1698.) Saint Athanase répète la même idée dans d'autres endroits, par exemple : Πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή... (*Ibid. ad Serapion. epist.* 1, n. 28, p. 677), et avec plus de force encore : « Il n'y a qu'un principe de la Divinité, et non deux (οὐ δύο ἀρχαὶ) ; voilà pourquoi il y a proprement monarchie (μοναρχία). C'est de ce principe unique qu'est par essence le Fils-Verbe ; il n'est pas comme un autre principe, existant de lui-même... pour qu'il n'y ait pas dualité et pluralité de principes. Il n'y a qu'un principe, par conséquent (κατὰ τοῦτο) aussi un seul Dieu. » (*Ibid.*, *Orat.* IV, *contra Arian.*, n. 1, p. 617. Conf. p. 619.)

(2) Ἔστι μὲν ὁ Πατὴρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνενδεὲς, ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. (Homil. contr. Sabell., Arium et Anom., n. 4, p. 193. *Opp.*, t. II, Paris, 1722. *Œuvr. des saints Pères*, VIII, 383-384.)

(3) ... Ἀλλὰ κυρίως ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ... (*Ibid.*, n. 7, p. 196 *Œuvr. des saints Pères*, VIII, 389.) Saint Basile dit encore quelque chose de semblable dans le passage suivant : « Nous ne nommons le Saint-Esprit, ni inengendré, car nous ne connaissons qu'un seul inengendré et principe unique de ce qui existe, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; ni engendré, car nous ne connaissons par la tradition de la foi qu'un seul Fils unique ; mais, quant à l'Esprit de vérité, ayant appris qu'il procède du Père, nous professons qu'Il est de Dieu sans avoir été créé. » (*Œuvr. des saints Pères*, X, 274.)

visible (1). » Et ailleurs : « Nous avons un seul Dieu, parce que la Divinité est une. Et c'est à un seul qu'on ramène Ceux qui sont de Dieu, bien que nous croyions en trois... Lorsque nous avons en vue la Divinité, cause première et principe unique, ce que nous nous représentons est unique ; mais quand nous avons en idée Ceux dans lesquels se trouve la Divinité, qui existent par la cause première, et cela avant tous les temps et avec un égal honneur, alors il y en a trois que nous adorons (2). » Dans un troisième passage : « L'essence dans les Trois est une : c'est Dieu ; et l'union, c'est le Père, duquel les Autres ont l'existence et auquel Ils sont ramenés, sans se confondre, mais en demeurant avec Lui, et sans être divisés entre eux ni par le temps, ni par la volonté, ni par la puissance (3). »

---

(1) Καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις. (*Serm. sur la Théol.*, 3ᵉ, *ibid.*, 53.) Et plus loin : « Si le Fils et l'Esprit sont coéternels au Père, pourquoi ne sont-Ils pas comme Lui sans principe ? Parce qu'Ils sont du Père, quoique non après le Père... Le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas sans principe par rapport à leur auteur. » (P. 55.)

(2) ... Καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει... (5ᵉ *Sermon sur la Théol., ibid.*, III, 115-116.) Tel est aussi le passage suivant : « Le Pere serait le principe de quelque chose de bas et d'indigne, ou, pour parler plus exactement, Il serait principe dans un sens bas et indigne, s'Il n'était le principe de la divinité et de la bonté qui nous frappe dans le Fils et dans le Saint-Esprit, dans l'un en tant que Fils et Verbe, dans l'autre en tant qu'Esprit procédant et non détaché. » (*Serm.* 3, *ibid.*, I, 39.) Et celui-ci encore : « Enseignez-nous, d'un côté, à ne pas donner au Père un principe : ce serait admettre quelque chose d'antérieur au primitif et renverser par conséquent l'existence du primitif ; de l'autre, à ne pas en refuser un au Fils et au Saint-Esprit : ce qui serait priver le Pere de ce qui Lui est propre. En effet, Ils ne sont pas sans principe ; cependant aussi, sous un certain rapport (ici est la difficulté), Ils sont sans principe. Ils ne le sont pas par rapport à l'Auteur ; car, comme la lumiere est du soleil, de même Ils sont de Dieu, bien que non après Lui ; mais Ils le sont par rapport au temps. « (*Disc.* 25, *Panégyrique d'Iron*, *Œuvr. des saints Pères*, II, 286.)

(3) ... Ἕνωσις δὲ ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς. (*Allocution aux évêques réunis au deuxième concile œcuménique*, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 38.) Comp. II, 168 : « Il ne faut pas ravaler dans le Père sa dignité d'être le principe de ce qui Lui appartient comme Père et Générateur ; car Il serait le principe de quelque chose de bas et d'indigne s'il n'était pas la source de la Divinité qui nous frappe dans le Fils et le Saint-Esprit. On doit s'en garder, pour peu que l'on tienne à conserver la foi en un seul Dieu et à professer trois hypostases ou trois personnes ayant chacune ses attributs personnels. Et, selon moi, on conserve la foi en un seul Dieu si l'on rapporte le Fils et l'Esprit à leur unique Auteur, sans les réunir ou les confondre avec Lui. » (*Serm. sur l'ordination des évêques et sur le dogme de la sainte Trinité.*)

Dans un quatrième : « Je nommerais volontiers le Père plus grand, Lui de qui les Égaux tiennent l'égalité ainsi que l'être (on est d'accord là-dessus) ; mais je craindrais ainsi de faire du Principe le principe de plus petits et de blesser par une préférence ; car il y a peu de gloire pour le Principe dans l'abaissement de ceux qui sont de Lui (1). » — Saint Épiphane : « Il suffit que l'on rapporte tout l'ensemble de la Trinité à l'unité, et que du Père on présente le Fils vrai Dieu et l'Esprit de vérité (2). » — Saint Césaire : « Le Fils et le Saint-Esprit sont issus du Père, non humainement, par émanation, séparation ou éloignement, mais comme sortent d'une source les rivières, qui existent par elle, en elle et avec elle, comme viennent du soleil les rayons, qui existent par lui, en lui et avec lui... le Père engendrant le Fils et faisant procéder le Saint-Esprit, par essence, ineffablement, en dehors du temps, avant tous les siècles (3). » Le bienheureux Théodoret : « Nous sa-

---

(1) ... Ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι... (*Serm. sur le baptême, Œuvr. des saints Pères*, III, 317.) Comp. II, 220-221 : « Je te demanderai, à toi qui nies la génération et le principe : Par qui Dieu est-il le plus rabaissé, par celui qui l'envisage comme étant le principe d'un Fils et d'un Esprit tels que tu les avoues, ou par celui qui voit en Lui le principe, non d'un tel Fils et d'un tel Esprit, mais d'un Fils et d'un Esprit qui lui sont égaux en essence et en gloire, comme les professe notre doctrine?... Peut-il y avoir pour Dieu quelque chose au-dessus de l'honneur d'être le Père d'un Fils qui rehausse sa gloire au lieu de la diminuer, et de faire procéder le Saint-Esprit? Ne sais-tu pas que le Principe (j'entends le Principe du Fils et de l'Esprit), si tu le reconnais comme principe des créatures, tu ne l'honores pas, et tu déshonores ceux qui viennent de Lui? Tu n'honores pas le Principe, car tu fais de Lui le principe de quelque chose de petit et d'indigne de la Divinité. Tu déshonores Ceux qui viennent de ce Principe; car tu les rapetisses, tu en fais des créatures, et même quelque chose de moins relevé que les créatures..... Mais moi, en vertu de mon Principe de la Divinité, non temporel, permanent, infini, j'honore et le Principe et Ceux qui proviennent de ce Principe : le premier, parce qu'il est le principe de tels Êtres; les derniers, parce qu'Ils sont tels et qu'Ils viennent d'un tel principe, n'étant séparés de Lui ni par le temps, ni par l'essence, ni par l'adoration qui leur est due, n'étant qu'un avec Lui. » (*Serm. sur la Paix*, prononcé dans l'assemblée des fidèles.)

(2) Ἀρκεῖ γὰρ ἐπὶ τῷ ἑνὶ τὸν πάντα σύνδεσμον τῆς Τριάδος φέρειν, καὶ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς... (*Ancorat. num.* IV, p. 9, in *Opp.*, t. II, ed. Petavii, Paris, 1622. Conf. *Hæres.*, 74, in t. I; p. 901.)

(3) ... Πατὴρ τοῦ μὲν Υἱοῦ γεννήτωρ, τοῦ δὲ Πνεύματος προβολεὺς κατὰ φύσιν. (*Dialog.* 1, post. initium, in t. I *Patr. Græc.*, p. 549-550.)

vons que le Saint-Esprit tient l'existence du Père... car Notre-Seigneur Jésus-Christ dit de Lui : *Lorsque le Consolateur, l'Esprit de vérité, qui procède du Père et que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu.* (Jean, xv, 26.) Par ces mots : *Qui procède du Père,* Il exprime que le Père est la source du Saint-Esprit (1). » — Saint Anastase le Sinaïte : « Bien que le Fils et le Saint-Esprit soient dits provenant du Père, cependant, à proprement parler, la procession est l'attribut du Saint-Esprit, comme la génération est celui du Fils (2). » Et plus loin : « Toutes ces dénominations (générales) s'appliquent aisément à chaque personne, mais en conservant — au Père seul son attribut de Père, parce que Lui seul Il est le principe ; — au Fils son attribut de Fils, parce que Lui seul est engendré ; — au Consolateur son attribut de Saint-Esprit, parce que Lui seul Il procède du Père (3). » — Saint Maxime le Confesseur : « Le Fils est engendré de l'essence du Père, et par là Il est le Fils unique ; mais l'Esprit procède de la même essence (4). » Saint Jean Damascène : « Le Père seul est inengendré, parce qu'Il ne tire pas l'existence d'une autre hypostase ; le Fils seul est engendré, engendré non dans le temps, mais de toute éternité, de l'essence même du Père ; le Saint-Esprit seul procède de l'essence du Père, non point par génération, mais par procession... Le Fils est du Père, par génération, et l'Esprit-Saint, quoique aussi du Père, l'est par procession et non par génération. Et, bien que nous sachions qu'il existe une différence entre la génération et la procession, nous ignorons en quoi elle consiste. Seulement la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit sont également du Père. Ainsi tout ce qu'ont le Fils et l'Esprit, Ils l'ont du Père, et même l'existence... Nous

---

(1) ... Ἔδειξε πηγὴν ὄντα τοῦ Πνεύματος τὸν Πατέρα. (*Epitom. divin. Decret.*, cap. 3 ; *Lect. chr.*, 1844, IV, p. 190.)

(2) ... Προϊέναι λέγονται ἐκ τοῦ Πατρὸς... (*De Fide orthod.*, lib. I, in t. VI *Biblioth. Patr. Coloniens.*, p. 693.) Au reste, Fabricius attribue cet ouvrage, non à saint Anastase le Sinaïte, mais à un autre Anastase, évêque d'Antioche, mort en 599. (*Bibl. Græc.*, lib. v, cap. 35, vol. IX, p. 312 et 332.)

(3) ... ὅτι μόνος ἐστὶν ἀρχή. (*De Fide orth.*, lib. I, *ibid.*, p. 694.)

(4) *De Trinit. dialog.*, III, p. 437, in *Opp.*, t. I, éd. Paris, 1675. Voy. plus haut, p. 313, note 2.

reconnaissons le Père, le Fils et le Saint-Esprit, non pour trois Dieux, mais pour un seul Dieu dans la sainte Trinité; de sorte que nous rapportons le Fils et le Saint-Esprit au même Auteur, sans les réunir ni les confondre avec Lui... Quand nous considérons dans la Divinité la cause première, la souveraineté absolue, l'unité et l'identité, dirai-je, de mouvement et de volonté, enfin l'identité d'essence, de pouvoir, d'action et de souveraineté, nous ne nous représentons qu'un seul et même être, l'unité. Mais, quand nous avons en vue Ceux en qui se trouve la Divinité, ou, pour mieux dire, qui sont la Divinité même, les personnes qui sont en Elle par la cause première, éternellement, également honorées et inséparablement unies, savoir les hypostases du Fils et du Saint-Esprit, alors nous adorons la Trinité. Le Père est seul Père et sans principe, ou sans cause, car il ne tient l'être de personne; le Fils est seul Fils, mais non sans principe ou sans cause, car il est du Père; le Saint-Esprit est seul Esprit, provenant du Père, mais par procession et non par filiation (1). »

En Occident: — Philastre, évêque de Brescia (quatrième siècle): « Il y a en Dieu trois personnes, éternelles et d'une parfaite égalité en grandeur et en puissance; mais le Fils et le Saint-Esprit sont proprement du Père (2). » — Le bienheureux Augustin: « C'est du Père que reçoit l'Esprit, c'est aussi du Père que reçoit le Fils; car, dans cette Trinité, le Fils est engendré par le Père, et l'Esprit procède du Père; le Père seul n'est engendré de personne et ne procède de personne (3). » Et ailleurs: « Quand le Seigneur dit: *Je vous l'enverrai de mon Père,* Il indique que l'Esprit est du Père et du Fils; car, après avoir dit aussi: *Mon Père vous l'enverra,* Il ajoute *en mon nom;* mais Il ne dit point: Mon Père vous l'enverra *de ma part,*

---

(1) ... Ἅμα δὲ καὶ ἡ τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννησις, καὶ ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπόρευσις· πάντα οὖν ὅσα ἔχει ὁ Υἱός, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι. (*De Fide orthod.*, lib. I, cap. 8, p. 136-140, in *Opp.*, t. I, éd. Paris, 1712.)

(2) « ... Filius tamen et Spiritus S. de Patre sunt proprie. » (*Hæres.*, 51, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XII, p. 1168.)

(3) « A Patre accipit Spiritus S., unde accipit Filius... » (*Tract. C in Joann.*, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXV, p. 1893.)

comme Il dit : Je vous l'enverrai *de la part de mon Père*, marquant ainsi que le principe de toute divinité, ou plutôt de toute la Divinité, c'est le Père (1). » Dans un autre passage : « C'est du Père qu'est le Fils ; c'est aussi du Père qu'est le Saint-Esprit ; mais le Fils est engendré et l'Esprit procède... ; ce n'est pas de Lui-même qu'est le Saint-Esprit ; Il est de Celui (et non de Ceux) de qui Il procède (2). » — Paulin, évêque de Nole (cinquième siècle) : « Le Saint-Esprit et le Verbe de Dieu, également Dieu l'un et l'autre, demeurant dans le même chef et provenant de l'unique source du Père, le Fils par génération et l'Esprit par procession, conservent leur attribut personnel et sont différents plutôt que divisés entre eux (3). » — Maxime, évêque de Turin (cinquième siècle) : « Selon l'Evangile, comme le Fils est issu du Père, ainsi le Saint-Esprit procède du Père ; et comme le Fils unique est de Dieu, de même le Saint-Esprit est de Dieu (4). » — Saint Léon le pape : « Ce qui est de Dieu n'est pas autre que Dieu même, ou cela n'est que le Fils et le Saint-Esprit (5). » — Prosper d'Aquitaine, évêque de Reggio (cinquième siècle) : « Le Fils est engendré par le Père et le Saint-Esprit procède du Père ; mais le Père n'est engendré ni ne procède d'aucun autre ; et le Fils est égal à Celui de qui Il est engendré ; et le Saint-Esprit égal à Celui (et non à Ceux) de qui Il procède (6). » — Fulgence, évêque de Ruspina en Afrique (sixième siècle) : « Nous reconnaissons en Dieu le Père l'auteur non de toute la Divinité, mais du Fils et du Saint-Esprit ; auteur duquel le Fils unique tient le

---

(1) « ...Totius Divinitatis, vel, si melius dicitur, Deitatis principium Pater est. » (*De Trinit.*, lib. IV, cap. 20, n. 29.)

(2) *Contra Maxim.*, lib. II, cap. 14, n. 1 : « Sed ab *illo de quo* procedit. »

(3) « ... In uno capite permanentes et *ex uno Patris fonte* manentes, sed Filius nascendo, Spiritus procedendo... » (*Epist.* III *ad Amandum*, in *Opp.* Paulini, t. I, p. 113, éd. Paris, 1685, et in *Max. Biblioth. Patr.*, t. VI, ed. Lugd.)

(4) « ... Sicut Filius a Patre exivit, ita et Spiritus S. a Patre procedit. » (*Exposit. Symb.*, in t. V, part. I, *Bibl. Patr. Coloniens.*, p. 40.)

(5) « Quod de ipso est, id est quod ipse, neque in aliud est quam Filius « et Spiritus S. » (*Epist.* XV *ad Turribium*, cap. 5, in *Patrol. curs. compl.*, t. LIV, p. 682.)

(6) « ... Et Spiritus S. *ei, de quo* procedit, æqualis est. » (*Lib. Sentent. ex Augustino*, sent. 370, in *Patrolog. curs. compl.*, t. LI, p. 488.)

principe de sa génération éternelle, et le Saint-Esprit celui de sa procession éternelle (1). » — Thalasius, moine d'Afrique (sixième siècle) : « Nous reconnaissons le Père comme l'unique principe de tout, et nommément du Fils et du Saint-Esprit, comme générateur et auteur éternel... » Et plus loin : « Nous nous représentons le Père comme sans principe et comme principe : sans principe en tant qu'inengendré ; principe en tant que générateur et producteur de Ceux qui sont de Lui ; j'entends le Fils et le Saint-Esprit (2). »

IV. — Il existe enfin des témoignages qui, en reconnaissant le Saint-Esprit comme procédant du Père, excluent complétement, soit par leur sens, soit même à la lettre, l'idée qu'Il procède également du Fils.

1° Nous en trouvons de tels chez les Docteurs de l'Orient ; ainsi saint Basile dit : « En tant que le Saint-Esprit... est uni au Fils, dont Il paraît inséparable, et qu'Il tient l'être de son auteur, le Père, dont Il procède, le caractère distinctif de son attribut hypostatique, c'est d'être connu après le Fils et avec Lui, et de tenir l'existence du Père. Quant au Fils, qui fait connaître après Lui et avec Lui le Saint-Esprit qui procède du Père, étant sorti seul et unique, resplendissant, du sein de la Lumière inengendrée, Il n'a, par ses caractères distinctifs, rien de commun (οὐδεμίαν κοινωνίαν) avec le Père et le Saint-Esprit (3). » Ou : « Je connais l'Esprit avec le Père ; cependant l'Esprit, — non le Père ; j'ai reçu l'Esprit avec le Fils, mais non appelé Fils ; cependant je me représente en Lui une parenté avec le Père, parce qu'Il procède du Père, et une autre avec le Fils, parce que je lis : *Si quelqu'un n'a point l'Esprit du Christ, il n'est point à Lui* (4). » — Saint Grégoire le

(1) « ... Sed Filii et Spiritus S. fatemur auctorem, *de quo* habet... et Spi- « ritus S. æternæ processionis originem. » (*Contra Fabian.*, lib. VIII, in *Biblioth. Patr. Coloniens.*, t. VI, part. I, p. 191.)

(2) « Principium unum omnium Patrem scimus, et quidem Filii et Spiritus « S. ut genitorem et tanquam fontem æternum. » (*Hecatontade* IV, n. 92 et 99, in *Bibl. Patr. Græc.*, t. II, p. 1199 et 1200.)

(3) ... Τοῦ Υἱοῦ μὲν ἤρτηται... τῆς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν καὶ ἐκπορεύεται. (*Epist.* 38 *Gregorio fratri*, n. 4, p. 117, in *Opp.*, t. III, p. 117, Paris, 1730 ; *Œuvr. des saints Pères*, x, 96.)

(4) ... Ἀλλὰ τὴν μὲν πρὸς Πατέρα οἰκειότητα νοῶ, ἐπειδὴ ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεται,

Théologien : « Ce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont de commun, c'est d'être incréés et Dieu; pour le Fils et le Saint-Esprit, c'est d'être du Père; mais ce qu'il y a de propre au Père, c'est d'être inengendré; — au Fils, d'être engendré; — au Saint-Esprit, de procéder (1). » Ou bien : « Au Fils appartient tout ce qu'a le Père, sauf la paternité; et tout ce que possède le Fils appartient au Saint-Esprit, sauf la qualité de Fils, et tout ce qui est dit corporellement du Fils pour mon humanité et mon salut (2). » — Saint Grégoire de Nysse : « Les hommes ne tiennent pas tous l'existence d'un seul et même; mais celui-ci la tient d'un tel, celui-là d'un autre, en sorte que tous les auteurs sont différents, comme ceux qu'ils appellent à la vie. Il en est autrement dans la sainte Trinité; car c'est une seule et même personne, le Père, qui engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit; aussi disons-nous qu'il n'y a réellement qu'un seul Auteur de Ceux qui dépendent de Lui comme de leur cause, qu'un seul Dieu existant inséparablement avec Eux (3). » Et ailleurs : « L'Esprit est uni au Père dans ce sens que l'Un et l'Autre sont incréés; mais il en est distinct en ce qu'Il n'est pas Père comme Lui. Il est uni au Fils en ce sens que tous deux aussi sont incréés et ont pour principe de leur être le Dieu de toutes choses; mais Il s'en distingue en ce qu'Il procède du Père autrement que le Fils unique (μήτι μονογενῶς) et qu'Il est manifesté par le Fils (4). » — Saint Épiphane : « Le seul Dieu et Père est aussi le seul vrai Dieu, et il n'est point comme ces êtres imaginaires que les

---

τὴν πρὸς Υἱὸν δὲ, ἐπειδὴ ἀκούω... (*Homil. contra Sabell...*, *Ar. et Anom.*, n. 6, in *Opp.*, t. II, p. 194, ed. cit., *ibid.*, VIII, 385-386.)

(1) Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ Θεότης· Υἱῷ δὲ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ Πατρός· ἴδιον δὲ... (*Orat. in laudem Heronis*, n. 32, in *Opp.*, t. I, p. 422, Paris, 1630, *ibid.*, II, 288.)

(2) Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστι, πλὴν τῆς αἰτίας... (*Ibid.*, *Orat. in Ægypt. adventum*, n. 15, p. 429, *ibid.*, III, 190.) Ainsi, selon saint Grégoire, le Fils ne peut être reconnu en aucun sens comme l'auteur ou la source du Saint-Esprit; cela appartient au Père seul exclusivement.

(3) Voir plus haut, p. 330, note 2.

(4) ... Τῇ πρὸς τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφείᾳ καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν... (*Contra Eunom.*, lib. I, p. 342-343, in *Opp.*, t. II, Paris, 1638.)

païens appelaient Dieu. Le vrai Dieu est un, car d'un seul proviennent le seul Fils unique et le seul Esprit-Saint (1). » Ou: « Incréé est le Père, ayant le Fils engendré par Lui, et incréé est l'Esprit-Saint, procédant de Lui (et non pas d'Eux) et pareillement incréé (2). » — Saint Cyrille d'Alexandrie: « De même que le doigt est à la main, ne faisant qu'un avec elle naturellement et n'ayant point existence à part, ainsi en est-il de l'Esprit: il est uni au Fils par coexistence, bien qu'il procède de Dieu le Père (3). » — Le bienheureux Théodoret et d'autres évêques d'Orient précédemment cités (4). » — Anastase le Sinaïte: « La différence de la génération et de la procession ne marque point diversité d'essence, car elle n'indique pas l'existence même, mais seulement le mode d'existence, tandis qu'il reste la même essence et chez Celui de qui provient l'existence et chez Ceux qui la reçoivent de Lui différemment. Par conséquent, comme nous l'avons déjà dit, le mode d'existence est différent, mais l'essence est seule et même; car elle est du seul et même, bien que d'une autre manière. Nous ne devons donc point être surpris quand nous entendons dire à Christ que l'Un et l'Autre (le Fils et le Saint-Esprit) proviennent du Père (5). » — Saint Maxime le Confesseur: « Il n'y a qu'un seul Dieu, Père du Fils unique et source du seul Saint-Esprit, Unité non confondue et Trinité indivisible, Raison éternelle, seul Auteur

---

(1) ... Ἐπειδὴ μόνος ἐκ μόνου μονογενὴς καὶ μόνον τὸ ἅγιον Πνεῦμα. (*Ancorat.*, num. II, p. 7, in *Opp.*, t. II, ed. Petavii.)

(2) ... Καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ἐξ αὐτοῦ ἐκπορευόμενον. (*Advers. capitul.* VIII *Aetii*, *ibid.*, t. I, p. 944; Conf. *Advers. capitul.* XIV, n. 2, p. 954; *Adv. capitul.* XXII, p. 967; *Adv. capitul.* XXVII, p. 974.)

(3) « ... Unitus est Filio, tametsi ex Deo Patre procedat. » Ainsi se lisent ces paroles de saint Cyrille (in *Catena Græcor. Patr.*, Latine edita a Corderio, Antverp., 1628, p. 324).

(4) Voy. plus haut, p. 359, note 2, et p. 360, note 3. Les écrivains même de l'Occident avouent unanimement que Théodoret reconnaissait le Saint-Esprit comme procédant du Père seul; ils vont même quelquefois jusqu'à le nommer le premier auteur d'une pareille doctrine. (Vid. Garner. *In Auctorio Theodoreti*, p. 194, éd. Paris, 1684; Fabric. *Bibl. Græc.*, lib. v, vol. VII, cap. 2, p. 441.)

(5) ... Καὶ τῷ ἐξ οὗ, καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ... ἐκ γὰρ τοῦ αὐτοῦ, εἰ καὶ μὴ ὡσαύτως· μὴ τοίνυν θαυμάζωμεν, ὅταν τὴν ἑκατέρου ἔξοδον ἐκ τοῦ Πατρὸς ὀνομάζει. (*De Fide orthod.*, lib. I, in t. VI *Bibl. Patr. Coloniens.*, p. 693. Comp. note 2 de la page 378.)

du Fils unique éternel par essence et source de l'unique Vie éternelle, c'est-à-dire du Saint-Esprit (1). — Saint Jean Damascène : « Voici ce qu'il importe de savoir. Nous ne faisons dériver le Père de personne, mais nous le disons Père du Fils ; quant au Fils, nous ne le nommons ni Auteur (selon d'autres : ni sans auteur), ni Père, mais nous disons qu'Il est du Père et qu'Il est le Fils du Père. Nous disons également que l'Esprit-Saint est du Père, et nous le nommons Esprit du Père ; mais nous ne disons point qu'Il est du Fils, nous l'appelons seulement Esprit du Fils (2). » Ailleurs le même Docteur écrit : « Le Père est la source et l'auteur du Fils et de l'Esprit-Saint ; mais Il n'est le Père que du Fils, Il est le producteur du Saint-Esprit. Le Fils est le Fils, le Verbe, la Sagesse, la Force, l'Image, la Splendeur, l'Empreinte du Père. Quant au Saint-Esprit, Il n'est pas le Fils du Père ; Il est l'Esprit du Père, comme procédant du Père, car point de mobile (ὁρμὴ) sans l'Esprit ; Il est aussi l'Esprit du Fils, non qu'Il soit du Fils, mais parce qu'Il procède du Père par le Fils, car l'unique Auteur c'est le Père (3). » Dans un troisième passage : « Nous avons un seul Dieu et Père, et son Verbe et son Esprit : le Verbe engendré hypostatiquement, et par conséquent nommé le Fils ; et l'Esprit procédant hypostatiquement du Père, Esprit du Fils, mais non venant du Fils (4). » Dans un quatrième passage : « Nous adorons l'Esprit-Saint, Esprit de Dieu le Père, comme procédant de Lui ; Il est aussi nommé Esprit du Fils, comme manifesté par Lui et communiqué à la créature, mais non comme tenant de Lui son être (5). »

2° Les Docteurs de l'Occident nous fournissent aussi des

---

(1) ... Καὶ μόνης ἀϊδίου ζωῆς, ἤγουν Πνεύματος ἁγίου πηγή. (*Capit. Theolog. centur.* I, cap. 4, in *Opp.* Maximi, t. I, éd. Paris, 1675.)

(2) ... Ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν. (*De Fide orthod.*, lib. I, cap. 8, p. 141, in *Opp.*, t. I, Paris, 1721.)

(3) ... Καὶ Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ' ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρός... (*Ibid.*, cap. 12, p. 148.) Au reste, ce passage manque dans les anciens manuscrits de la *Théologie* de Damascène ; il se trouve seulement dans quelques manuscrits postérieurs. (Vid. *ibidem*, p. 146.)

(4) ... Ἐκ Πατρὸς μὲν, Υἱοῦ δὲ, καὶ μὴ ἐξ Υἱοῦ. (Epist. de hymno trisagio, n. 28, p. 497, in t. I, ed. cit.)

(5) ... Ὅπερ καὶ τοῦ Υἱοῦ λέγεται, ὡς δι' αὐτοῦ φανερούμενον, καὶ τῇ κτίσει

témoignages pareils. Ainsi le bienheureux Augustin s'exprime comme il suit : « Le Père ne s'est point amoindri en engendrant le Fils ; mais Il a tiré de son sein un Autre Lui-même, de telle façon qu'Il reste tout entier et demeure tout entier dans le Fils. Pareillement, l'Esprit-Saint est un tout provenant d'un tout (et non de tous). Il ne s'éloigne point de Celui dont Il procède ; mais Il est avec Lui, tel qu'Il est de Lui (et non pas d'Eux), sans Lui rien faire perdre en Le quittant, ni rien gagner en demeurant en Lui (1). » Ailleurs : « Que disait-Il (Christ) du Saint-Esprit? *Il recevra de moi.* Ainsi résout-il la question afin qu'on ne s'imaginé pas que l'Esprit-Saint soit pour ainsi dire quelques degrés après Lui, comme Lui-même après le Père, tous deux étant du Père : l'un engendré, l'autre procédant, quoiqu'il soit difficile de les distinguer à la hauteur où se trouve l'Essence divine (2). » Dans un troisième passage : « Peut-être quelqu'un croira-t-il que le Saint-Esprit est né de Christ, comme Christ du Père ; car Il disait de Lui-même : *Ma doctrine n'est point à moi, mais à Celui qui m'a envoyé ;* et du Saint-Esprit : *Il ne parlera pas de Lui-même ;* et de plus : *Il recevra de ce qui est à moi et Il vous l'annoncera.* Mais comme le Sauveur exprima pour quelle raison Il disait : *Il recevra de ce qui est à moi,* en ajoutant : *Tout ce qu'a mon Père est à moi ; c'est pourquoi je vous dis qu'Il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera*, il ne reste plus qu'à comprendre ainsi les paroles du Sauveur : le Saint-Esprit tient l'existence du Père de même que le Fils. » Et quelques mots après : « Si le Fils est du Père et que l'Esprit-Saint procède du Père, pourquoi ne sont-ils pas nommés tous deux Fils, tous deux engendrés?... Ce point-là, s'il plaît à Dieu, nous le trai-

---

μεταδιδόμενον ἀλλ' οὐχ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν. (*Homil. in Sabbatum Sanctum*, n. 4, p. 817, in t. II, ed. citat.)

(1) « ... Similiter et Spiritus S., *integer de integro*, non præcedit unde « procedit, sed tantus *cum Illo* quantus *ex Illo*, nec minuit Eum proce- « dendo, nec auget manendo. » (*Epist.* 170, al. 66, n. 5, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXIII, p. 750.)

(2) « ... Cum *ambo de Patre*, ille nascatur, hic procedat, quæ duo in illius « naturæ sublimitate discernere omnino difficile est » (*Contra Serm. Arian.*, cap. 23, n. 19, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XLII, Augustini VIII, p. 700.) Voy. p. 339, note 1.

terons ailleurs (1), » — Vigile, évêque de Tapsis (cinquième siècle) : « Je professe que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de la même substance et essence, et je crois que ce n'est ni du néant, ni d'aucun autre que le Père qu'est engendré le Fils et que procède le Saint-Esprit (2). » — Fulgence, évêque de Ruspina (sixième siècle) : « Conformément à la règle de la foi apostolique, nous ne reconnaissons l'Esprit-Saint que comme Dieu, non distinct du Fils et du Père, et non confondu avec le Fils et le Père; car Il est le seul et même Esprit du Père et du Fils, procédant tout entier du Père, et demeurant tout entier dans l'un et dans l'autre, mais non dans chacun d'eux à part; car Il est inséparablement commun à tous les deux (3). » — Rustic, cardinal-diacre de l'Église romaine (sixième siècle) : « Le Père a engendré, mais Il n'est point engendré, et Il n'est point d'un autre comme les Autres sont de Lui; le Fils est engendré, mais Il n'a rien engendré de coéternel; le Saint-Esprit procède du Père, mais rien de coéternel n'est engendré et ne procède de Lui. Quelques-uns des anciens ajoutaient ceci aux attributs : De même que l'Esprit n'a pas engendré le Fils de concert avec le Père, de même aussi le Saint-Esprit ne procède pas du Fils comme Il procède du Père (4). » — Mansuétus,

---

(1) « ... Restat ut intelligatur etiam Spiritus S. de Patre habere, sicut et « Filius... Cum vero et Filius de Patre sit, et Spiritus S. a Patre procedat, « cur non ambo Filii dicantur, non ambo geniti... » (*De Trinit.*, lib. II, cap. 3, in eodem *Patrolog.* t., p. 848.)

(2) « ... Non ex nihilo, neque *ex aliquo*, sed de Patre Filium genitum et « de Patre Spiritum procedere... » (*Disput. cum Arrio*, lib. I, n. 5, in *Opp.* Athanasii, t. II, p. 644, éd. Paris, 1698.)

(3) « ... *Totus de Patre procedens*, totus in utroque consistens. » (*Respons. ad object. Arian.*, in *Opp.* Fulgentii, ed. Venet, 1742, p. 32.)

(4) « ... Quidam vero *antiquorum* et hoc proprietatibus adjecerunt quia, « sicut Spiritus cum Patre Filium sempiterne non genuit, sic *nec procedit* « *Spiritus a Filio* sicut a Patre. » (*Contra Acephal. disput.* in *Patrolog. curs. compl.*, t. LXVII, p. 1237.) » Quant à moi, » continue Rustic immédiatement après, « je professe que l'Esprit n'a pas engendré éternellement le Fils (car je n'admets pas deux Pères); mais procède-t-il du Fils précisément comme Il le fait du Père? C'est là une question que je ne crois pas encore convenablement résolue (nondum perfecte habeo satisfactum). » Si même un des plus savants cardinaux-diacres de l'Église romaine, au sixième siècle, ne reconnaissait pas la procession du Saint-Esprit, dans le sens romain, pour une vérité incontestable, n'est-il pas évident que même à l'Occident on ne

évêque de Milan (septième siècle), s'exprime ainsi avec un concile d'autres évêques, dans sa lettre à l'empereur Constantin, lue au sixième concile œcuménique : « Quand nous nommons le Fils éternel, nous le mettons en rapport avec la personne du Père éternel ; et quand nous nommons le Saint-Esprit, nous indiquons qu'Il procède de la personne du Père éternel (1). » — Anastase le Bibliothécaire (neuvième siècle) : « Nous ne disons pas que le Saint-Esprit ait le Fils pour cause ou principe; mais, connaissant l'unité d'essence du Père et du Fils, nous professons que, comme Il procède du Père, de même aussi Il procède du Fils, à prendre du moins le mot *procession* pour synonyme d'*envoi dans le monde*. En expliquant ainsi ce point... il (saint Maxime) nous enseigne, à nous et aux Grecs, sous quel rapport l'Esprit-Saint procède et sous quel autre rapport Il ne procède pas du Fils (2). »

Et comment les écrivains de l'Occident répondent-ils à tous ces témoignages de l'antiquité où il est dit que le Saint-Esprit procède du Père seul, que le Père est l'unique source de toute la Divinité, l'unique auteur et du Fils et du Saint-Esprit, et même que le Saint-Esprit ne procède point du Père ? C'est nécessairement par des sophismes et des subtilités, faute de pouvoir répondre d'une manière directe et intelligible pour tout le monde sans trahir leur faux dogme. Voici la substance de leur réponse : « Le Père est la *cause première* du Saint-Esprit,

considérait pas alors cette doctrine comme un dogme de la foi? Comment donc prétendre que telle était anciennement la croyance de l'Église?... Que Rustic ait douté que le Saint-Esprit procédât du Fils et reconnu sa procession du Pere seul, c'est là un point sur lequel les auteurs mêmes de l'Occident sont d'accord avec nous. (Vide Petavii *De Trinit.*, lib. VII, cap. 8; Conf. Zœrnikaw. *De Process. Spir. S.*, Tract. IV, p. 355-357.)

(1) « ... Et cum nominamus Spiritum S., ab æterni Patris *persona* eum « procedere monstramus. » (*Apud Labbeum Concil.*, t. VI, p. 604). Mais si c'est de la personne ou de l'hypostase du Père éternel que procède le Saint-Esprit et que l'hypostase du Père soit tout à fait distincte et séparée de celle du Fils, bien qu'ils ne soient qu'un par essence, l'Esprit ne procède donc pas du Fils ; autrement les hypostases du Père et du Fils seraient confondues.

(2) Il procède proprement, comme le montre le discours même, dans le sens d'une procession *temporelle* sur les créatures ou de son envoi dans le monde, et non dans celui d'une procession *éternelle* du Père, qui seul est le principe ou la cause de l'Esprit-Saint. (Voy. plus haut, p. 314, note 1, les paroles mêmes d'Anastase le Bibliothécaire.)

c'est-à-dire la cause sans cause (*causa improducta*), le principe sans principe à Lui (*principium impricipiatum*), la source primitive (*principalis*); mais le Fils en est la *cause seconde* (*causa ex causa*), le principe dépendant du principe primitif, le Père (*principium principiatum*). Ainsi, quand les anciens Docteurs disent que l'Esprit procède seulement du Père, et que le Père est la source ou le principe du Saint-Esprit, ils entendent le Père comme cause sans cause ou cause première. De même, quand ils expriment que le Saint-Esprit ne procède point du Fils, ils veulent dire simplement que le Fils n'est pas la cause première du Saint-Esprit. Et, par conséquent, dans l'un et dans l'autre cas, ils ne nient point que le Saint-Esprit ne procède en même temps du Fils comme cause seconde ou principe dépendant (1). »

Mais 1° c'est là une interprétation purement arbitraire et dénuée de fondement. Nous demanderons d'où l'on peut savoir que les anciens Docteurs, en affirmant que le Père est la cause, ou la source, ou le principe du Saint-Esprit, avaient en vue la source ou la cause première dans un sens général, et qu'en niant que le Saint-Esprit procédât du Fils ce n'était que dans un sens particulier. Ces Docteurs nous disent-ils eux-mêmes que c'est ainsi qu'il faut les comprendre et non point d'une autre manière? Voyons-nous dans leurs témoignages la moindre allusion qui nous porte à les interpréter ainsi? Évidemment non : ces témoignages sont sous nos yeux. Pourquoi donc mettre sur le compte d'autrui ses propres sophismes? En vain nous dit-on que quelques anciens pasteurs, parmi les Grecs surtout, admettaient que le Saint-Esprit procédait du Père par le Fils, expression qui serait équivalente à celle-ci : *et du Fils* (2); car les Docteurs eux-mêmes établissaient une distinction rigoureuse entre ces expressions et ne les comptaient point pour identiques; au contraire, saint Jean Damascène affirme positivement, comme nous l'avons déjà vu, que le Saint-Esprit pro-

(1) Perrone, *Prælect. theolog.*, vol. II, p. 473, ed. citat. La même chose se retrouve aussi chez d'autres théologiens de l'Occident.

(2) Perrone, *Prælect. theolog.*, loco cit.

cède du Père par le Fils, mais non du Fils. Et que signifie proprement *par le Fils?* C'est ce que nous verrons en son lieu. C'est avec moins de raison encore que les Latins citent à l'appui de leur opinion des écrivains grecs de date postérieure, tels que Manuel Paléka, Démétrius Sidoine, Vissarion et autres, qui expliqueraient dans ce sens leurs anciens Docteurs (1). La voix de ces écrivains, en tant qu'écrivains modernes, et surtout en tant que déserteurs de l'orthodoxie au profit du papisme, est de nulle valeur dans le cas dont il s'agit.

2° Cette interprétation arbitraire ne peut en aucune façon s'appliquer à notre seconde catégorie de témoignages (nous avons déjà parlé séparément de la première). Si les anciens Docteurs avaient cru réellement que le Saint-Esprit, en procédant du Père comme de sa source primitive, procédait aussi du Fils comme d'une source secondaire, auraient-ils pu s'exprimer comme ils le font dans les témoignages que nous avons cités? Auraient-ils pu dire, par exemple, en voulant déterminer le rapport du Saint-Esprit avec le Père et le Fils : « Le Saint-Esprit procède du Père; mais c'est par le Fils qu'il est accordé à la créature, en vertu de l'unité d'essence? » Ou : « Le Saint-Esprit procède du Père; mais, selon l'essence, Il n'est point étranger au Fils, et Il est le même Esprit du Père et du Fils? » Ou : « L'Esprit-Saint, bien que manifesté par le Fils, a du Père le principe de son Être? » Non certes; la foi leur eût fait dire : « Quoique l'Esprit-Saint procède du Père comme de sa cause première, Il procède pourtant aussi du Fils comme d'une cause secondaire; » ou : « L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils; aussi est-Il l'Esprit du Père et du Fils;. » ou encore : « Le Saint-Esprit est accordé à la créature par le Fils; mais Il procède du Fils en même temps que du Père, » ou quelque autre chose de ce genre.

3° Cette interprétation arbitraire est bien moins applicable encore aux témoignages de la troisième catégorie. Dans quelques-uns le Père est appelé indistinctement la cause et la source, soit du Saint-Esprit, soit aussi du Fils; par conséquent,

---

(1) Perrone, *Prælect. theolog.*, loc. cit.

si, sous le nom de cause, par rapport au Saint-Esprit, il faut entendre, chez les anciens Docteurs, le Père comme étant proprement la cause sans cause, et, sous le nom de source, la source primitive, alors on est forcé de convenir que, selon ces mêmes Docteurs, le Fils et le Saint-Esprit ont encore une autre cause non sans cause, une autre source non primitive. Dans d'autres témoignages du même ordre, le Père est nommé la source *unique* de toute la Divinité, le principe *unique* du Saint-Esprit ainsi que du Fils; mais les anciens pasteurs pouvaient-ils employer le mot *unique* s'ils reconnaissaient en même temps le Fils comme principe du Saint-Esprit, bien que comme principe secondaire? Et cette expression : Le Père est la source unique par rapport aux autres personnes de la Divinité, ne prouve-t-elle pas directement qu'il n'y a point d'autre source de la Divinité, ni primitive, ni secondaire? Il est d'autres de ces témoignages dans lesquels le Père est nommé Générateur du Fils et Producteur (προβολεύς) du Saint-Esprit, ou qui portent que de sa personne le Père a engendré le Fils et fait procéder le Saint-Esprit. Y a-t-il donc lieu de supposer ici qu'il y ait un coproducteur du Saint-Esprit, le Fils, qui le tire aussi de son sein?

4° Enfin cette interprétation ne peut en aucune manière s'appliquer aux témoignages de la quatrième catégorie, qui, par leur sens ou même à la lettre, repoussent l'idée que le Saint-Esprit procède du Fils. Celui qui croit que le Saint-Esprit procède, non du Père seul, mais aussi du Fils, en se bornant à reconnaître le Père comme cause première du Saint-Esprit et le Fils comme cause secondaire, celui-là, disons-nous, ne consentira jamais à dire, sans aucune explication, avec saint Grégoire le Théologien : « Tout ce qu'a le Père appartient au Fils, sauf d'être la *cause première;* » ou avec Augustin et Fulgence, que « l'Esprit est tout du Père (*totus de Patre*), l'entier de l'entier (*integer de integro*); » avec Augustin et Paulin, que « le Fils et l'Esprit sont tous les deux (*ambo*) de la même source, du Père. » Encore moins voudrait-il répéter ces paroles de Grégoire de Nysse, de Mansuétus, etc., que : « Dans la sainte Trinité il n'y a qu'une seule et même personne : Le Père, dont est engendré le Fils et procède

le Saint-Esprit; qu'en vérité le Père est l'unique auteur de Ceux qui dépendent de Lui comme de leur principe; que le Saint-Esprit est uni au Fils en tant que tous deux sont incréés et tiennent le principe de leur être du Dieu de toutes choses; qu'Il ne se distingue du Fils qu'en ce qu'Il procède du Père autrement que du Fils. » Enfin celui qui croit que le Saint-Esprit procède du Fils ne saurait décidément faire la même profession de foi que Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène, etc., en disant : « L'Esprit procède du Père, et non du Fils; » mais il dirait nécessairement : « Bien que l'Esprit procède du Père comme de sa cause première, Il procède également du Fils comme d'une cause dépendante du Père. »

Non, non, la fausseté, malgré tous ses efforts, est impuissante à ternir la vérité, quand elle est plus claire que le soleil.

§ 46. 2° *Comment envisager les témoignages tirés des écrits des saints Pères et Docteurs de l'Église à l'appui de l'idée que le Saint-Esprit procède aussi du Fils?*

I. Parmi ces témoignages, il en est qui n'appartiennent point aux saints Pères et Docteurs de l'Église, mais leur sont faussement attribués. Ainsi les envoyés du concile d'Aix-la-Chapelle (en 809), en cherchant à prouver, devant le pape Léon III, que le Saint-Esprit procède du Fils, citent, entre autres, sous le nom de Jérôme, les paroles suivantes de son *Exposition du Symbole* : « L'Esprit, qui procède du Père et du Fils, est coéternel au Père et au Fils et leur est égal en tout (1). » Mais ces paroles ne se trouvent point dans ladite Exposition du Symbole; elles ne se rencontrent même nulle part dans les écrits du bienheureux Jérôme, suivant les recherches faites à ce sujet par un auteur de l'Occident (2). Au concile de Florence,

(1) Ce discours des envoyés se trouve dans Labbey, *Concil.*, t. VII, p. 1199 et sqq. Ces mêmes paroles sont citées plus tard sous le nom de Jérôme par Hugo Éteriane (lib. III, cap. 17, in t. XII *Bibl. Patr. Coloniens.*, part. II, p. 412) et par Paléka (lib. II, p. 228, t. XIV, *Bibl. citat.*).

(2) Petri Damiani *Tract. de Process. Spirit. S.*, cap. 5, in *Opp.*, t. III, p. 288.

Jean de Provence allègue, à l'appui du faux dogme romain, ce témoignage du pape Damase, qu'il emprunte, dit-il, de la *Profession de foi* envoyée à Paulin, évêque d'Antioche : « Nous croyons..... au Saint-Esprit, qui n'est ni le Père ni le Fils, mais qui procède du Père et du Fils; — par conséquent le Père est inengendré, le Fils est engendré, et le Consolateur procède du Père et du Fils (1). » Mais sa *Profession de foi* (2) citée ne renferme aucun témoignage pareil; au contraire, elle marque clairement, comme nous l'avons vu, que le Saint-Esprit procède uniquement du Père (3). Le célèbre théologien romain Thomas d'Aquin cite, dans son ouvrage contre les Grecs, plus de dix passages du discours tenu devant le concile de Nicée par saint Athanase d'Alexandrie, et d'une lettre du même prélat à Sérapion, passages professant clairement que le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père, mais qu'on ne trouve nulle part dans les œuvres de ce Père de l'orthodoxie (4). Le même Thomas d'Aquin, Bellarmin, etc., allèguent encore contre nous ce témoignage d'Athanase à Sérapion : « *Évite celui qui est hérétique, après l'avoir averti une et deux fois* (Tite, III, 11), et, par conséquent, quand même tu verrais des gens volant dans les airs comme le prophète Élie ou marchant à pieds secs sur les eaux comme Pierre et Moïse, si ces gens-là ne professent point avec nous Dieu l'Esprit existant essentiellement de Dieu le Fils, de même que Dieu le Fils unique existant de Dieu le Père de toute éternité, évite-les aussi (5). » Mais en vain chercherions-nous ce passage dans toutes les lettres de saint Athanase à Sérapion. N'insistons pas plus longtemps sur ces interpolations et ces fraudes; les

---

(1) Collat. XIII Synodi Florent., apud Labb. *Concil.*, t. XIII, p. 1108.

(2) Cette profession de foi est insérée dans Théodoret, *H. E.*, lib. v, cap. II, et in *Patrolog. curs. compl.*, t. XIII, p. 358-364.

(3) Voir plus haut, p. 355, note 2.

(4) Ces passages sont cités par Théophane Procopowitsch (in *Theolog.*, vol. I, p. 1081-1083). Que Thomas d'Aquin se soit réellement permis de citer faussement le témoignage des Pères, surtout dans son ouvrage contre les Grecs, cela est prouvé aussi par d'autres savants. (Vide Casim. Oudini *Dissert. de scriptis Thom. Aquin.*, cap. 21.)

(5) Thom. Aquin. *Opusc. contra Græcos*, cap. 32; Bellarmin, *De Christo*, lib. II, cap. 28; Vasquez, *Disput.* 146 *in primam partem Thomæ*, cap. 5.

écrivains hétérodoxes en usèrent jadis peut-être par irréflexion, par erreur.... aujourd'hui on n'en use plus.

II. Il y a d'autres témoignages qui appartiennent bien aux saints Pères et Docteurs de l'Église, mais qui sont altérés, ou du moins gâtés dans les citations. Il est pénible d'intenter contre quelqu'un une si grave accusation et de penser qu'il y a eu parmi les Chrétiens des gens assez osés pour altérer jusqu'aux écrits des saints Pères; mais, longtemps avant nous, nombre d'érudits en Occident l'ont intentée publiquement aux Latins, citant bien des exemples à l'appui de leurs paroles (1). Deux de nos écrivains ont rassemblé plus de cent passages qui se rapportent proprement à la procession du Saint-Esprit et qui ont été faussés ainsi par les Latins (2). Il serait superflu d'examiner ici quand eurent lieu ces altérations: si ce fut à la publication des œuvres des saints Pères ou avant cette publication et dans les manuscrits (3); si ce fut à bonne ou à mauvaise intention qu'on les fit; si ce fut toujours de propos délibéré, ou si ce ne fut pas quelquefois aussi sans le vouloir. Nous nous bornerons à faire observer qu'elles furent utilisées par d'anciens théologiens hétérodoxes, et que, à notre grand étonnement, elles le sont encore aujourd'hui, quelques-unes du moins, par les modernes.

Les anciens exemples sont nombreux; nous nous bornerons à en indiquer quelques-uns.

1° Dans certaines éditions, les œuvres de saint Athanase en

(1) Par exemple : Franciscus Junius, in *Præfat. ad indicem expurgator. Belgicum*, Heidelbergæ, 1584; Daniel Francus, « In Disquisit. academica de papistarum indicibus librorum prohibit. et expurg... » Lips., 1684 (ouvrage particulièrement remarquable); Caspar Lœscherus, « In Dissert. de latrociniis « quæ in scriptores public., Patres præcipue, solent committere Pontificii, » Vittemb., 1674; Guill. Caveus, in *Prolegom. ad hist. litt. Scriptor. eccles.*, t. I, p. 21 et sqq.

(2) Adam Zœrnikaw, *De Process. Spir. S., Tract.* II et III; *De Corruptelis in scriptis Patrum*, p. 198-309, et Théophane Prokopowitsch, in *Theolog.*, p. 1071-1147 : Loca Patrum corrupta.

(3) Mais elles purent aussi facilement avoir lieu même avant la publication des *Œuvr. des Pères*, à l'époque où commencèrent à s'échauffer les débats sur la procession du Saint-Esprit et surtout à leur publication, que dirigèrent en général les savants d'Occident. Voir le témoignage de Daniel Franc, dans ses Recherches déjà citées. (*De Papistorum indicibus*, cap. 10, p. 145.)

latin, son troisième (suivant d'autres, son quatrième discours, contre les Ariens, contient le passage suivant : « Nous n'introduisons pas trois principes ou trois pères, comme font les Marcionites et les Manichéens ; car, pour point de comparaison, nous ne prenons pas trois soleils, nous n'en prenons qu'un seul, et son éclat, et l'unique lumière qui vient de l'un et de l'autre (1). » Le même savant Bellarmin cite d'un air de triomphe ce passage comme une preuve irrécusable que le Saint-Esprit procède des deux, c'est-à-dire du Père et du Fils (2); mais dans le texte grec, selon toutes les éditions d'Athanase faites par les Latins eux-mêmes, les dernières paroles du passage cité se lisent ainsi : « . . . . . . un seul soleil et son éclat, et l'unique lumière provenant *du soleil en son éclat* (3). »

2° Thomas d'Aquin, dans son ouvrage contre les Grecs, cite le passage suivant de l'Épître de saint Athanase à Sérapion : « L'Apôtre attribue ce que l'Esprit opère en lui à son Auteur, le Fils, ainsi que le Fils attribuait les œuvres qu'il opérait lui-même à son Auteur, Dieu le Père (4). » Mais, en réalité, suivant les meilleures éditions, ce passage est ainsi conçu : « Comme le Fils nommait les œuvres qu'Il faisait œuvres du Père, de même saint Paul nommait les œuvres qu'il faisait par le pouvoir de l'Esprit œuvres de Christ (5). »

3° Pierre Lombard et d'autres partisans de la papauté citent, des ouvrages de saint Ambroise sur le Saint-Esprit, le passage suivant : « Ce qui est d'un homme est de son essence

---

(1) Nommément dans l'édition de Bâle, 1564, p. 233, dans celle de Paris, 1581, p. 155, et dans une autre également de Paris, 1608, p. 118.

(2) Bellarminus, *De Christo*, lib. II, cap. 25 : « Vides hic clarissime tria « esse : solem, splendorem et ex utroque lucem procedentem. Nec puto dubi- « tari posse quin per solem Patrem, per splendorem Filium, per lucem « Spiritum S. Athanasius intellexerit. *Quid, quæso, his responderi potest?* »

(3) . . . καὶ ἓν τὸ ἐξ ἡλίου ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φῶς. . . Vid. ed. *Opp.* Athanasii, Heidelbergens., ann. 1601, p. 262; Parisiens., 1627, p. 467, et Parisiens., 1698, t. I, p. 564.

(4) *Opuscul. contra Græcos*, cap. 32, in *Opp.* Aquinatis, t. XIX, p. 21, ed. Venet. 1754.

(5) Ὥσπερ ὁ Υἱός, ἅπερ ἐποίει ἔργα, ἔλεγε τὸν Πατέρα ἐργάζεσθαι, οὕτως, ἅπερ ἐν δυνάμει Πνεύματος εἰργάζετο ὁ Παῦλος, ἔλεγε τοῦ Χριστοῦ εἶναι τὰ ἔργα. (*Epist. ad Serapion.* 1, n. 19, in *Opp.* Athan., t. I, p. 668, Paris, 1698.)

ou de son pouvoir : de l'essence, comme le Fils qui est du Père, et comme l'Esprit qui procède du Père et du Fils (1). » Mais aujourd'hui, dans toutes les éditions d'Ambroise, on lit ainsi : « . . . . . de l'essence comme le Fils, qui disait : *Je suis sorti de la bouche du Très-Haut* (Eccl., xxiv, 5), comme l'Esprit qui procède du Père, et duquel le Fils disait : *Il me glorifiera, parce qu'Il recevra de ce qui est à moi* (2). »

4° Deux déserteurs de l'orthodoxie, Vecque et Paléka, qui écrivirent en faveur du faux dogme romain, citent du troisième sermon de saint Grégoire de Nysse, sur l'Oraison dominicale, le passage suivant : « L'Esprit-Saint est nommé l'Esprit du Père, et Il a le témoignage qu'Il est aussi l'Esprit du Fils (ἐκ τοῦ Υἱοῦ) » (3); mais même le jésuite Péteau dut convenir que ce passage est altéré, et que l'ensemble du discours veut qu'il soit lu comme suit : « L'Esprit-Saint est nommé l'Esprit du Père, et Il a le témoignage qu'Il est l'Esprit du Fils; car il est dit : « *Si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ* (Χριστοῦ), *il n'est point à lui* (4). »

5° Dans toutes les éditions des écrits du bienheureux Jérôme, à l'explication du Symbole de la foi qu'il écrivit à saint Cyrille, nous lisons : « L'Esprit-Saint procède proprement et effectivement du Père et du Fils (5). » Mais les théologiens romains eux-mêmes, qui exploitèrent les œuvres de saint Jérôme quand elles n'étaient encore qu'en manuscrit, citent ce même passage sans le supplément « et du Fils » (6); bien plus, l'un d'eux,

---

(1) Petr. Lombardus, *Sentent.* lib. III, distinct. 4; Hugo Etherianus, lib. III, cap. 17, in *Bibl. Patr. Coloniens.*, t. XII, part. II, p. 412; Palecas, lib. II, p. 288, in eadem *Bibl.*, t. XIV.

(2) « ... Sicut Spiritus S., qui a Patre procedit, de quo dicit Filius : *Ille « me glorificabit...* » (Ambros. *de Spir. S.*, lib. II, cap. 5, n. 42, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XVI, p. 751.)

(3) Beccus, *In Congerie Sentent. de process. Spir. S.*, ed. Rom., 1630, p. 141; Palecas, lib. II, in t. XIV *Bibl. Patr. Coloniens.*, p. 275.

(4) Petavius, *De Trinit.*, lib. VII, cap. 3, n. 14.

(5) Voy. par exemple, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXX, Hieronymi, XI, p. 179. Au reste, les éditeurs reconnaissent cet ouvrage de Jérôme pour apocryphe.

(6) Petri Damiani *Tract. de Spir. S.*, cap. 2, in *Opp.*, t. III, p. 287, Paris, 1642; Petr. Abailardus, *Introduct. in Theolog.*, lib. II, cap. 14.

Pierre Lombard, après avoir cité ce même passage de saint Jérôme et deux autres pareils, se demande avec anxiété : « Pourquoi donc Jérôme, après avoir dit que le Saint-Esprit procède du Père, n'a-t-il point ajouté : et du Fils (1)? »

6° Les œuvres d'Augustin sur la sainte Trinité fournissent à Pierre Lombard la citation que voici : « L'Esprit est le don du Père et du Fils, parce qu'Il procède du Père et du Fils (2). » Mais aujourd'hui, dans toutes les éditions de cet auteur, ce passage est ainsi conçu : « L'Esprit-Saint est le don du Père et du Fils, parce qu'*il procède du Père*, suivant les paroles du Seigneur (Jean, xv, 26), et parce que ce que disait l'Apôtre : *Si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à lui*, est dit de ce même Esprit (3). »

7° Le jésuite Antoine Possevin, suivant quelques éditions de saint Jean Damascène, cite de l'histoire de Barlaam et de Josaphat (chap. xix), connue sous son nom, l'expression suivante : « Reconnais le seul Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils (4). » Mais un éditeur plus consciencieux de saint Jean Damascène (Jacques Bill), ayant collationné les plus anciens manuscrits de cet écrivain, ne trouva pas *et du Fils* dans l'endroit cité; aussi l'omit-il dans son édition (5). Après cela, Bellarmin lui-même et le plus perfide adversaire de l'Église orthodoxe, Léon Allatins, furent forcés de reconnaître pour altéré le passage cité de l'histoire de Barlaam et de Josaphat (6).

8° Il y eut même des gens qui, dans la lettre de Photius à Michel, roi des Bulgares, ne rougirent pas de parer le Symbole

---

(1) « Cur Hieronymus dixerit Spiritum S. a Patre procedere proprie, *non addito Filio?* » (*Sentent.* lib. 1, distinct. 12.)

(2) Lombardus, *Sentent.* lib. I, distinct. 18.

(3) *De Trinit.*, lib. v, cap. 2, n. 12, in *Patrolog. curs. compl.* t. XLII; Augustini VIII, p. 919. En général, les œuvres du bienheureux Augustin fournissent à Adam Zœrnikaw et à Théophane Procopowitsch jusqu'à dix passages dénaturés. (Vid. apud utrumque Corruptel. in Script. PP. Occident., XIII-XXII.)

(4) *Opp.* Damasceni, edit. Colon., 1546, p. 319, et Basil., 1559, p. 607. Conf. Possevini *Apparatus Sacri*, t. II.

(5) Edit. Parisiens., 1577, p. 584.

(6) Bellarmin. *Lib. de Scriptor. eccles.*; Leo Allatius, *De Consens. Orient. et Occid. Eccles.*, cap. 2, n. 8.

de Nicée et de Constantinople de leur supplément favori ; dans une lettre de Photius, qui, comme le sait le monde entier, protesta avec tant de force et de solennité contre cette innovation des Latins et supporta si héroïquement tant d'infortunes (1) !

Voici maintenant de quelle manière, aujourd'hui encore, les Latins défendent leur faux dogme à l'aide des passages falsifiés.

1° Le célèbre théologien romain Perrone, après avoir prouvé, incontestablement selon lui, que l'Église d'Occident croyait *anciennement* que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père (et comment cela? en montrant qu'au septième siècle les Grecs de Constantinople, monothélites, à l'entendre, le reprochèrent aux Latins orthodoxes (2) ; qu'au huitième siècle il s'éleva là-dessus en Occident une dispute entre les Grecs, iconoclastes, à ce qu'il prétend, et les Latins orthodoxes, et qu'un concile fut réuni dans les Gaules du temps de Pepin (3);

---

(1) Vid. apud Canisium, *Antiq. lection.*, t. V, part. 1, p. 184, Ingolstad., 1604. L'altération existait déjà, comme l'atteste Canisius, dans le manuscrit qui lui servit pour son édition. Dans la suite cette lettre de Photius se publia sans le *Filioque* (ex. gr. in ed. Montacutii *Epistolarum Photii*, Lond., 1651).

(2) Perrone, en répétant ces paroles après Lequin, indique la lettre connue de saint Maxime le Confesseur à Marine, prêtre de Chypre (Perrone, *Prælect. theol.*, vol. I, p. 418 et 422, ed. cit.) ; mais ici saint Maxime ne nomme point les Grecs *monothélites ;* il dit qu'en général *les habitants de la ville impériale* (οἱ τῆς βασίλιδος) reprochèrent aux Latins d'enseigner que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. (Voir plus haut, p. 313, note 2. Conf. Labbei *Concil.*, t. V, p. 1772, et t. XIII, p. 376.) A quoi bon imaginer que c'étaient des monothélites, uniquement pour nous accuser, nous, orthodoxes, en nous représentant comme partageant la foi des hérétiques? Peine inutile! Si telle était la croyance des monothélites et que cette croyance fût hérétique, tandis que toute l'Église de Christ, en Orient comme en Occident, croyait que le Saint-Esprit procédait également du Fils ; pourquoi, demanderons-nous, ce reproche ne fut-il adressé aux monothélites, ni par le concile œcuménique (le sixième) qui examina et condamna toute leur fausse doctrine, ni par les autres conciles et les Docteurs particuliers qui s'occupèrent du même sujet?... Et d'où vient que les monothélites de Constantinople eurent l'idée de reprocher, nommément aux Chrétiens de l'Occident, leur fausse doctrine sur la procession du Saint-Esprit, et non point à ceux de leur Orient?... Est-ce qu'en Orient tout le monde était déjà monothélite?...

(3) C'est encore après Lequin que Perrone répète ces paroles (*loc. cit.*), et comme preuve de son assertion il cite ce témoignage du chroniqueur Ado : « Facta est nunc temporis synodus, et quæstio ventilata est inter Græcos et Ro- « manos de Trinitate, et utrum Spiritus S. sicut procedit a Patre ita procedat a « Filio, et de Sanctorum imaginibus. » Mais les Grecs sont-ils donc nommés ici *iconoclastes?* Ressort-il de ce passage que ce furent proprement les Grecs

que, vers la fin du neuvième siècle, Photius, patriarche de Constantinople, schismatique, à son avis, fit aux Latins de violents reproches à cet égard; qu'enfin, du sixième siècle jusqu'au dixième, quelques petits conciles d'Espagne, de Gaule, d'Allemagne et d'Italie insérèrent insensiblement (1) cette innovation jusque dans le Symbole de la foi : magnifiques preuves!...), s'adresse à l'Église d'Orient et dit : « Il n'est pas moins incontestable que telle fut toujours la croyance de l'Église orientale elle-même. Celle-ci connaissait exactement la croyance de l'Église occidentale sur ce point; car elle n'ignorait pas la lettre du pape Hormisdas à l'empereur Justinien, en 521, où il est dit, entre autres : « On sait que la particularité (*proprium*) du Père, c'est d'engendrer le Fils; celle du Fils, d'être engendré par le Père, égal à Lui; celle du Saint-Esprit, de procéder du Père *et du Fils* avec la même essence de divinité. » Et pourtant personne parmi les Grecs, ajoute Perrone, ne fit là contre la moindre protestation. . . . . , et le pape Hormisdas n'aurait jamais écrit : « On sait. . . . . » s'il n'eût pas été convaincu que les deux Églises avaient alors la même croyance (2). » Mais nous demanderons pourquoi l'érudit d'Occident n'a pas tenu compte d'une remarque forte importante de Mansi, autre érudit de l'Occident, qui, après avoir collationné avec les manuscrits le passage en question de la lettre d'Hormisdas, s'exprime ainsi : « La main *primitive* a écrit ce passage comme suit : « On sait également en quoi consiste la particularité du Saint-« Esprit. . . . . » Et à cette leçon une autre main an-

---

qui rejetèrent au concile des Gaules l'adoration des images, tandisque Lequin, sur l'autorité de qui Perrone s'appuie, convient lui-même qu'alors, jusque chez les Gaulois, il régnait une disposition peu favorable à l'adoration des images? (*Dissert*. Damasc., I, n. 12.) Pourquoi donc, demanderons-nous encore dans le cas actuel, les Grecs, qui niaient que le Saint-Esprit procédât également du Fils, sont-ils appelés sans aucune raison du nom d'hérétiques iconoclastes? Et si c'était réellement en cette négation que consistait l'hérésie, pourquoi le concile œcuménique (le septième) et les autres conciles qui condamnèrent les iconoclastes ne les ont-ils pas aussi déclarés coupables sur ce point?

(1) Voir plus haut, p. 362, note 2, et p. 366, note 4, et les textes mêmes.

(2) *Op. cit.*, p. 423. Les termes de la lettre d'Hormisdas sont cités ici par Perrone d'après le texte imprimé in *Collect. Concil.* Labbei, t. IV, p. 1553.

cienne et presque semblable a substitué celle-ci : « On sait que « la particularité du Saint-Esprit, c'est de procéder du Père et « du Fils (1). » Pourquoi ce même savant a-t-il également négligé le témoignage d'Adam Zœrnikaw, qui, de ses propres yeux, a vu, dans l'un des codes de la bibliothèque de Hambourg, la même restauration du texte primitif de ce passage, faite sur les originaux et antérieurement à Mansi (2)? » En deux mots, pourquoi ce savant cite-t-il un passage dont l'altération lui est déjà si bien démontrée?. . . . . .

2° Le même théologien cite ces paroles tirées des écrits de Didyme d'Alexandrie sur le Saint-Esprit : « Le Sauveur a dit : *Il* (le Saint-Esprit) *ne parlera pas de lui-même,* c'est-à-dire sans moi, sans mon consentement et celui de mon Père, parce qu'Il n'est pas séparé de ma volonté, ni de celle de mon Père; parce qu'Il est non de lui-même, mais du Père et de moi ; car tout ce qu'Il est et tout ce qu'Il dit, Il le tient du Père et de moi (3). » Mais il est notoire que Ratramne, moine de Corbie, qui, au neuvième siècle, écrivit contre les Grecs par ordre du pape Nicolas I[er], cite ce même passage de Didyme d'une manière toute différente, nommément sans répéter par deux fois les paroles : *du Père et de moi.* . . . quoiqu'elles fussent bien nécessaires à son but et qu'il n'eût pu les omettre à dessein : preuve qu'au neuvième siècle ces paroles ne se trouvaient point encore dans les manuscrits des œuvres de Didyme (4). On sait

---

(1) Mansi, in *Collect. Conciliorum amplissima,* t. VIII, p. 521, sub textu : « *Primigenia* manus ita hunc textum ferebat : Notum etiam quod sit pro- « prium Spiritus Sancti... proprium autem Filii Dei, ut juxta id, etc. Quam « lectionem ita *reformat* manus antiqua et fere æqualis : Notum etiam quod « sit Spiritus S. ut de Patre et Filio procederet!... »

(2) Zœrnikaw, *De Process. Spir. S.*, p. 288, *Corruptela* XXIX *in script. PP. Occident.*

(3) Perrone, *Op. cit.*, p. 426. C'est ainsi qu'est imprimé ce passage, même dans la dernière édition des œuvres de Didyme, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXIII, p. 133.

(4) Ratramnus, *Opuscul. contra Græcos*, lib. II, cap. 5, in Dacherii *Spicileg. veter. Scriptor.*, t. I, p. 78, éd. Paris, 1723. Voici comment se lit ici le passage cité : « Salvator ait : Non enim loquitur a semetipso, hoc est sine me « et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est volun- « tate ; hoc enim ipsum, quod subsistit et loquitur, ego veritas loquor, siqui- « dem Spiritus veritatis est. »

également que ces mêmes paroles manquent dans certaines éditions de la composition du même auteur sur le Saint-Esprit, sorties des mains de savants occidentaux du seizième siècle (1), c'est-à-dire que, même au seizième siècle, il y avait encore des manuscrits dans lesquels ces paroles n'avaient pas été intercalées. Peut-on bien considérer ce passage comme exempt d'altération?

3° Enfin Perrone allègue ce passage du IIIe livre de saint Basile le Grand contre Eunome : « Que Lui (le Saint-Esprit) soit le second en dignité après le Fils, comme *tenant de Lui l'existence, comme recevant et apprenant de Lui, et dépendant en entier de cette cause*, cela est enseigné par la doctrine de la piété; mais, qu'il soit le troisième par essence, c'est ce que l'Écriture ne nous apprend point, et qu'il n'est pas aisé de déduire rigoureusement de ce qui a été dit jusqu'ici (2). » C'est ce même passage dont les Latins soutinrent l'authenticité contre les Grecs au concile de Florence. Ils persistèrent presque toute une année sans pouvoir parvenir à leurs fins. En effet Marc d'Éphèse leur opposa avec raison, d'un côté, un manuscrit grec fort ancien de saint Basile, lequel existait de son temps et ne contenait pas, dans le passage contesté, les paroles favorables aux Latins. Voici ce qu'on y lisait : « Que l'Esprit soit, après le Fils, le second en dignité, cela est peut-être (ἴσως) enseigné par la doctrine de la piété; mais qu'il soit le troisième par essence, c'est ce que l'Écriture sainte ne nous enseigne point, etc. » Il assurait même qu'à Constantinople il pouvait se trouver jusqu'à mille manuscrits aussi anciens renfermant la même leçon, bien qu'il se rencontrât aussi, dans quatre ou cinq, la leçon détériorée à laquelle s'attachent les Latins. D'un autre côté, Marc d'Éphèse montra clairement que l'altération de la leçon latine ressortait tant de l'ensemble même du discours de saint Basile, dans lequel se trouve ce passage, que des passages parallèles qui se rencontrent dans les autres œuvres du saint

(1) Vid. apud Zœrnikaw, *De Process. Spir. S.*, p. 213, et Théophane Procopowicz, *Theolog.*, vol. 1, p. 1385-1086.
(2) Perrone, *Op. cit.*, p. 427.

Père, et qui témoignent qu'il n'a jamais cru que le Saint-Esprit procédât du Fils (1). Aujourd'hui nous pouvons ajouter que l'authenticité de la leçon soutenue par Marc, et, par conséquent, l'altération de celle que suivaient les Latins, est confirmée par d'autres preuves encore. La première, c'est que les savants d'Occident eux-mêmes, presque dans toutes les éditions des œuvres de saint Basile en langue grecque, et dans la version latine, lisent ce passage précisément de la même manière que le fait Marc (2), et que les auteurs (1830 et 1831) de la dernière et meilleure édition des œuvres de ce Père remarquèrent en outre que, de tous les sept manuscrits qui servirent à leur travail, il y en avait un seul qui ne renfermât pas la particule ἴσως, *peut-être* (3). La seconde preuve, c'est que le manuscrit conservé dans la bibliothèque du saint Synode, à Moscou, et que l'on rapporte au onzième siècle, présente, pour le passage cité de saint Basile, parfaitement la même leçon (4). La dernière preuve, c'est que Nicétas, métropolitain de Salonique, qui, sur la fin du douzième siècle, s'attacha à réfuter l'écrit de Hugo Hétériane contre les Grecs, cite, dans toute son intégrité, ce passage de saint Basile, bien que lui-même il ne fût point orthodoxe sur la procession du Saint-Esprit (5), et qu'Hétériane eût cité le même passage en langue latine et déjà falsifié (6). Pourquoi donc un érudit s'appuie-t-il sur un texte

(1) Cela est exposé par Zœrnikaw avec toute la précision et toute la solidité possibles. Voir *Tract.* II, *Corruptel. in script. PP. Orient.*, surtout dans l'édition grecque d'Eugène Bulgare, p. 233 à 261.

(2) Nommément dans les éditions : Venet., 1535, p. 87 ; Basil., 1551, p. 676 ; 1565, t. I, p. 139 ; 1566, p. 339 ; Paris, 1618, t. II, p. 78 ; 1566, p. 280 ; enfin dans celle des Bénédictins, Paris, 1730 et 1839.

(3) Voici les termes mêmes : « Eaque (les paroles contestées) hodie etiam « in editis et in septem MSS. desunt... Consentit cum libro Latinorum (con« cernant la particule ἴσως) unus tantum regius ; consentiunt vero cum libro « Græcorum tum editi, tum reliqui sex MSS., in quibus omnibus hæc vox « ἴσως invenitur. »

(4) Suivant le catalogue de Mattey, sous le n. XXIII.

(5) L'un et l'autre de ces points est attesté par Nil Cavasilla. (Vid. Allatii de Nilis : Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος Λατίνων ; et conf. Fabricii *Biblioth. Græc.*; ed. vet. ad calcem, t. V, p. 65.)

(6) Voir là-dessus le témoignage de Vissarion de Nicée, apud Allatium, *De Consens. Eccles. Orient. et Occident.*, p. 654, et l'ouvrage même d'Hétériane in *Max. Biblioth. Patrum*, t. XXII.

dont l'altération est si évidente et si généralement reconnue, même par des personnes qui partagent ses opinions? ou bien, si l'altération n'est pas évidente, où est pour lui la nécessité d'appuyer sa doctrine sur un texte disputé et en butte à tant de contradictions? N'y en aurait-il pas d'autres meilleurs, à l'abri de toute contestation? Voilà l'explication de tout ce mystère :

III. — Il y a aussi des témoignages (et c'est là le grand nombre) qui, quoique cités exactement des œuvres des saints Pères, sont cependant peu précis, indirects, et, en général, n'ont pas le sens qu'on veut leur donner par de fausses interprétations.

Ici se rapportent : 1° certains passages détachés des ouvrages des anciens Docteurs et expliqués en dehors de leur contexte. C'est ainsi, par exemple, qu'on nous en cite deux de saint Athanase, exprimant que le Fils est la *source* du Saint-Esprit (1); mais, dans l'un et l'autre, le saint docteur parle ainsi du Fils pour exprimer proprement qu'Il verse le Saint-Esprit dans l'âme des fidèles ou leur dispense les dons de sa grâce. En effet, dans ces deux cas il cite les paroles du Sauveur : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive » (Jean, VII, 37); — ses paroles aux Apôtres : « Recevez le Saint-Esprit » (Jean, XX, 22); — ses paroles à la Samaritaine sur l'eau vive (IV, 10-15), où il entend par cette eau le Saint-Esprit; — et d'autres paroles semblables sur l'effusion des dons du Saint-Esprit (2). Ainsi encore on cite cette phrase de saint Basile : « Comme le Fils se rapporte au Père, de même l'Esprit se rapporte au Fils, suivant la formule prononcée au baptême » (3). Mais voici quelle est la pensée de saint Basile : « S'ils (les hérétiques) pensent que la postériorité (ὑπαρίθμησις) ne sied qu'à l'Esprit, qu'ils sachent que c'est sur le pied d'égalité que l'Esprit se prononce avec le Seigneur et le Fils avec le Père, car il n'est proféré qu'un seul et même nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » (Matth., XXVIII, 19.)

(1) ... πηγὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Vid. Heinrich. Klée, *Kathol. Dogmatik*, Band. II, s. 185, Mainz., 1835, et Perrone, *Op. cit.*, p. 425.

(2) Athanasii *De Incarnat.* et *Contra Arian.*, n. 9, in *Opp.*, t. I, p. 877, Paris, 1698, nec non *De Trinit. et Spir. S.*, n. 19, ibid., p. 978-979.

(3) Perrone, *Op. cit.*, p. 425.

Ainsi, suivant la formule du baptême, comme le Fils se rapporte au Père, de même l'Esprit se rapporte au Fils. Et si l'Esprit est mis à l'égal du Fils et le Fils à l'égal du Père, il est évident que l'Esprit est mis pareillement à l'égal du Père. D'après cela, sied-il bien d'affirmer, en parlant de noms réunis par un seul et même lien, que l'un d'eux a la priorité et l'autre la postériorité (1)? Où trouve-t-on ici la moindre insinuation de cette idée que le Saint-Esprit procède éternellement du Fils?....

Ici se rapportent : 2° certains passages qui expriment que le Saint-Esprit est du Père et du Fils, ou plutôt des deux, et que l'on rencontre dans saint Épiphane, Hilaire et Cyrille d'Alexandrie (2). Mais d'abord cette expression : *Être de quelqu'un* (τὸ ἐκ τινὸς εἶναι), comme le remarquait encore Marc d'Éphèse au concile de Florence (3), ne signifie pas invariablement « procéder de quelqu'un, » ou « tenir de lui son existence »; mais, dans la langue sacrée, elle présente aussi d'autres significations, par exemple celle d'identité d'attributs et de nature, celle d'envoi de la part de quelqu'un, celle d'appropriation de telle ou telle chose venant d'une autre personne, comme dans les paroles du Sauveur : « Pour vous, vous êtes d'ici-bas, mais pour moi je suis d'en haut » (Jean, VIII, 23; comp. 47); ou : « C'est de Dieu que je suis sorti, et c'est de sa part que je suis venu; car je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est Lui qui m'a envoyé » (*ibid.*, 42); et encore : « Il me glorifiera, parce qu'Il recevra de ce qui est à moi. » (Jean, XVI, 14.) On peut donc dire avec raison du Saint-Esprit qu'Il est des deux, du Père et du Fils; seulement Il en est dans des sens différents : Il est du Père en tant qu'Il a avec Lui une seule et même nature, qu'Il procède de Lui et est envoyé par Lui dans le monde; Il est du Fils en tant qu'Il a avec Lui une seule et même nature, qu'Il s'est approprié sa doctrine pour la prêcher au monde, et qu'Il est envoyé et dispensé par Lui aux fidèles. C'est, en effet,

(1) *De Spir. S.*, cap. 17, n. 43; *Œuvr. des saints Pères*, VII, p. 297-298.
(2) Ces passages sont cités par Klée (*Op. cit.*, p. 185-186), Perrone (*Op. cit.*, p. 424-426), et autres.
(3) *Synodi Florent. sess.* XVIII.

dans ces différents sens que les saints Pères ci-dessus nommés disent du Saint-Esprit qu'Il est des deux. Toutes les fois que saint Épiphane exprime que l'Esprit est du Père et du Fils ou des deux, il développe toujours sa pensée, avant ou après, par les paroles du Sauveur : « Il procède du Père » (Jean, xv, 26), et « Il recevra de ce qui est à moi. » (xvi, 14.) Ainsi, par exemple : « L'Esprit-Saint du Père et du Fils est d'une seule et même Divinité ; Il procède du Père et reçoit toujours du Fils (1) ; » ou bien : « L'Esprit est du Christ ou des deux, comme dit le Christ : *Il procède du Père et recevra de ce qui est à moi* (2). » Hilaire, après s'être quelque part exprimé ainsi : « On doit professer le Saint-Esprit avec le Père et le Fils comme auteurs » (selon d'autres : du Père et du Fils, ses auteurs (3), explique ailleurs qu'il nomme le Fils *auteur* du Saint-Esprit en tant qu'il est *dispensateur* des dons spirituels (4) ; et dans un autre passage il dit : « C'est du Fils que reçoit l'Esprit-Saint, qui est aussi envoyé par Lui et qui procède du Père, » en faisant observer que le mot *procéder* n'a pas la même signification que *recevoir*, et que, ce que l'Esprit-Saint reçoit du Fils, c'est seulement le pouvoir, ou la force, ou la doctrine (5). Saint Cyrille explique également ce qu'il entend

---

(1) Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐξ Υἱοῦ λαμβάνον ἀεί. (*Hæres.*, LXII, *Sabellianorum*, cap. 7 ; Conf. *Hæres.*, LXXIV, *Pneumatomach.*, cap. 10.)

(2) ... τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ, ἢ παρὰ ἀμφοτέρων, ὡς φησὶν ὁ Χριστός· ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ οὗτος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται. (*In Ancorato*, n. 67.)

(3) « Loqui de eo non necesse est, qui *Patre et Filio auctoribus* confitendus « est. » (*De Trinit.*, lib. II, n. 29.) Ainsi l'ont imprimé les éditeurs modernes sur d'anciens manuscrits (*Patrolog. curs. compl.*, t. X, p. 69) ; mais les anciennes éditions présentaient une différence ; dans les unes, on lisait : « quia de Patre et Filio, » et dans d'autres : « qui a Patre et Filio. » Les éditeurs modernes sous-entendent ici la préposition *cum*. Mais, avec comme sans cette préposition, la pensée reste toujours obscure.

(4) ... Deo in Filii creatione subveniant (Ariani)... Jam vero quid mirum « ut de Spiritu S. diversa sentiant, qui in *largitore* ejus creando... tam teme- « rarii sint auctores ? atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem : « Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt ; Spiritum S. negando, « dum et usum et *auctorem* ejus ignorant ? « (*De Trinit.*, lib. II, n. 4, in *Patrolog.*, t. citat., p. 53.)

(5) « Et interrogo utrum id ipsum sit a Filio accipere quod a Patre pro- « cedere ? Quodsi *differre* credetur inter accipere a Filio et a Patre procedere, « certe id ipsum atque unum esse existimabitur a Filio accipere quod sit

quand il dit que l'Esprit est des deux ; par exemple : « L'Esprit, qui est essentiellement des deux, c'est-à-dire qui se répand du Père par le Fils (ou se communique aux fidèles), est l'Esprit de Dieu le Père, et en même temps du Fils (1). »

Ici se rapportent : 3° les expressions des saints Pères et Docteurs de l'Église, surtout des Grecs, portant que l'Esprit-Saint procède, est ou émane du Père *par* le Fils : διὰ Υἱοῦ, *per Filium*. Voici comment les Latins expliquent les expressions de ce genre : « Il est connu, par de nombreux exemples, que les particules *par* (διὰ) et *de* (ἐκ) sont indistinctement employées dans la sainte Écriture et dans les œuvres des saints Pères. Ainsi, dans les paroles de l'Évangéliste : « Toutes choses ont été faites par Lui » (δι' αὐτοῦ), ou : « Le monde a été fait par Lui » (Jean, I, 3, 10), *par Lui* (δι' αὐτοῦ) signifie sans nul doute *de Lui* (ἐξ αὐτοῦ). Par conséquent, chez les anciens Docteurs, cette expression : « Le Saint-Esprit est du Père *par* le Fils, » est tout à fait équivalente à celle-ci : « Le Saint-Esprit est *du* Fils (2). » Mais, d'abord (c'est ici une remarque générale), de ce que la Parole divine et les œuvres des saints Pères nous présentent quelquefois, disons même souvent, la particule διὰ, *par*, employée dans le sens de la particule ἐκ, *de*, s'ensuit-il qu'elles la prennent toujours dans ce même sens? Non, certainement. Au contraire, quiconque a lu la Parole divine et les saints Pères sait qu'il s'y trouve nombre de passages où la particule διὰ est

---

« accipere a Patre. Ipse enim Dominus ait :.. Joann. XVI, 14, 15. Hoc quod « accipiet (sive *potestas* est, sive *virtus*, sive *doctrina* est) Filius a se acci- « piendum esse dixit ; et rursum hoc ipsum significat accipiendum esse de « Patre... » Et plus loin il répète : « A Patre procedit Spiritus veritatis ; sed a « Filio a Patre mittitur. » (*De Trinit.*, lib. VIII, n. 20, in *Patrolog.*, *ibid.*, p. 251.) C'est ce même passage qu'on nous cite jusqu'à présent (Perrone, *Op. cit.*, p. 424), pour nous prouver qu'Hilaire aurait reconnu comme identiques les expressions : Le Saint-Esprit *procède* du Père et *reçoit* du Fils, au lieu qu'Hilaire dit tout le contraire ! Le fait est que, dans les précédentes éditions, avant le mot *differre* on avait ajouté à dessein *nihil*, bien que tout ce qui suit soit en opposition avec cette intercalation ; mais les auteurs modernes l'ont supprimé d'après les anciens manuscrits.

(1) Εἴπερ ἐστι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα. (*De Adorat. in spiritu et verit.*, lib. 1, p. 9, in *Opp.*, t. I, ed. Auberti, Lutet., 1638.)

(2) Perrone, *Op. cit.*, p. 436 ; Klée, *Op. cit.*, p. 184.

employée également dans ses autres acceptions, savoir dans le sens de *avec*, *après*, *durant*, etc. En particulier sait-on, ne fût-ce que par un seul cas direct et concluant, que les anciens Docteurs, en parlant de la procession du Saint-Esprit *par* le Fils, aient pris leurs paroles dans le sens de : *du* Fils ? Non ; au contraire, on sait positivement que, dans ce cas, ils établissaient une distinction rigoureuse entre la particule διὰ, *par*, et la particule ἐκ, *de*. En effet, l'expression *par le Fils* fut employée, par exemple, même par saint Grégoire de Nysse, qui disait cependant du Saint-Esprit : « C'est par Lui (c'est-à-dire par la Lumière engendrée ou le Fils) qu'Il brille ; mais Il tire le principe de son existence de la Lumière primitive (1). » Elle fut employée aussi par Maxime le Confesseur et par saint Jean Damascène, qui repoussèrent néanmoins directement l'idée que le Saint-Esprit procède *du Fils* (2) ; et Théodoret alla même jusqu'à nommer impie et blasphématoire l'expression *par le Fils* entendue dans le sens que ce serait *du Fils* que le Saint-Esprit tiendrait l'existence (3). On sait enfin, par les œuvres des saints Pères et Docteurs de l'Église, que δι' Υἱοῦ, appliqué au Saint-Esprit, signifiait pour eux *avec le Fils*, *après le Fils*, et le plus souvent *par le Fils* (4), c'est-à-dire exprimait qu'avec le Fils Il a son existence du Père ; qu'après le Fils Il vient dans l'ordre des Personnes de la sainte Trinité ; que par le Fils Il est envoyé dans le monde, manifesté aux créatures, dispensé aux fidèles, etc. En voici des exemples : 1° Saint Basile dit : « En tant que le Saint-Esprit... est uni avec le Fils d'une union inséparable, et qu'Il a une existence dépendante de l'Auteur, du Père, duquel Il procède, le signe distinctif de

---

(1) Voir plus haut, p. 381, note 4.
(2) Voir plus haut, p. 313, note 2 ; p. 384, notes 1 et 5.
(3) Voir plus haut, p. 359, note 2.
(4) C'est ainsi que Marc d'Éphèse explique cette expression dans sa *Profession de la foi orthodoxe* exposée par écrit à Florence (Voy. *Lect. du dim.*, an v, p. 412-416), où elle est imprimée en traduction sur un ancien manuscrit grec conservé à Moscou dans la bibliothèque du saint Synode sous le n° 13.) Quant à la préposition διὰ, qu'elle ait, entre autres significations, celles que nous avons indiquées, voir pour exemple *Dict. grec-français*, par Alexandre, Paris, 1846.

son attribut hypostatique, c'est d'être connu (γνωρίζεσθαι) après (μετὰ) le Fils et avec (σὺν) le Fils et d'avoir son existence du Père. Mais le Fils, qui fait connaître (γνωρίζων) avec (διὰ) Lui-même et après (μετὰ) Lui l'Esprit qui procède du Père, resplendissant seul du sein de la Lumière inengendrée, n'a dans ses attributs distinctifs rien de commun avec le Père ou le Saint-Esprit (1). Ici la préposition διὰ est évidemment mise pour la préposition σὺν; car il y a répétition de la même idée, savoir : du rapport du Saint-Esprit au Fils, et les particules indiquées sont en parfaite correspondance l'une avec l'autre, et, bien qu'on affirme que le Saint-Esprit existe δι' Υἱοῦ, cependant la procession éternelle de l'Esprit est affectée au Père exclusivement. 2° Saint Grégoire de Nysse écrit : « Le Père est sans principe et inengendré ; Il est représenté toujours comme Père. Après Lui, immédiatement (κατὰ τὸ προσεχές), le Fils unique est représenté comme inséparablement uni avec le Père. Et à la suite du (διὰ) Fils et après (μετὰ) le Fils, aussitôt après, pour prévenir l'idée de quelque intermédiaire inutile et non existant, est compris aussi conjointement le Saint-Esprit, qui d'ailleurs, — n'étant point postérieur au Fils par l'existence, de sorte qu'on puisse jamais se représenter le Fils unique sans l'Esprit, mais ayant Lui-même sa raison d'être dans le Dieu de toutes choses, duquel aussi est la Lumière unique, resplendissant *à la suite de* (διὰ) la vraie Lumière, — ne se distingue du Père ou du Fils unique, ni par la distance, ni par la différence de nature (2). » Ici, certainement, l'écrivain a en vue l'ordre des personnes divines, et, pour exprimer que le Saint-Esprit suit immédiatement le Fils, il fait usage de la préposition διὰ ; il dit que, quoique le le Saint-Esprit vienne après (διά) le Fils, il a également sa raison d'être dans le Dieu de toutes choses, aussi bien que le

---

(1) Voir plus haut, p. 381, note 3.

(2) Voir plus haut, p. 372, note 1. C'est aussi dans ce sens que peuvent être prises même les paroles de Tertullien sur lesquelles s'appuient souvent les papistes : « Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris... Hoc « mihi et in *tertium gradum* dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto « quam a Patre *per* (nonne post?) Filium. Vide ergo ne tu potius *monar-* « *chiam* destruas... » (*Contra Prax.*, cap. 4, in *Patrolog. curs. compl.*, t. II, p. 159.)

Fils. 3° Saint Cyrille d'Alexandrie, prouvant que le mystère de la sainte Trinité était accessible jusqu'à un certain point même aux philosophes du paganisme, dit entre autres : « Le Dieu de toutes choses est unique, mais l'idée de ce Dieu unique s'étend, pour ainsi dire, sur la sainte et consubstantielle Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que Platon appelait l'âme du monde ; mais l'Esprit donne la vie et procède du Père vivant *par le Fils.* » Puis, après avoir exposé quelques idées de Platon sur les personnes de la sainte Trinité, il conclut en disant : « Ainsi il Le reconnaissait (le Saint-Esprit) comme réellement existant, vivifiant et nourrissant tout, et découlant en quelque sorte de la sainte source de Dieu le Père ; car *Il procède du Père par essence et se répand sur la créature par le Fils* (1). » De cette manière le saint Docteur exprime, en finissant, ce que signifie, selon lui, « procéder du Père par le Fils, » idée qu'il avait énoncée au début sans y ajouter aucune explication. 4° Saint Jean Damascène, qui a répété aussi plusieurs fois que l'Esprit procède du Père par le Fils, détermine plus clairement encore comment doit être entendue cette expression : « Nous adorons le Saint-Esprit, l'Esprit de Dieu le Père, en tant qu'Il procède de Lui ; on le nomme aussi Esprit du Fils comme ayant été manifesté par Lui (δι' αὐτοῦ) et communiqué aux créatures, mais non point comme tenant de Lui son existence (2). » Au reste, ces exemples, où l'expression *par le* Fils est employée, en parlant du Saint-Esprit, nommément pour désigner que c'est par le moyen du Fils, ou par le Fils, qu'Il est accordé, manifesté, envoyé, etc., aux hommes, nous les avons déjà cités en nombre suffisant, et il serait superflu de les répéter (3).

Ici se rapportent : 4° Les passages des saints Pères et des

---

(1) ... Πρόεισιν ἐκ ζῶντος Πατρὸς δι' Υἱοῦ... πρόεισι γὰρ ἐξ αὐτοῦ (Πατρὸς) κατὰ φύσιν, καὶ δι' Υἱοῦ χορηγεῖται τῇ κτίσει. (*Contra Julian.*, lib. I, p. 34-35, in *Opp.*, t. I, ed. Auberti, *Lutet.*, 1638.) Cela est aussi répété plus loin par le saint Père. (*Contra Julian.*, lib. IV, p. 147, ed. citat.)

(2) Voir plus haut, p. 384, note 5.

(3) Voir plus haut, p. 345, note 1 ; p. 371, note 2 ; p. 372, notes 3 et 4, et autres.

Docteurs de l'Église exprimant que le Saint-Esprit demeure dans le Fils, repose sur le Fils, est reçu du Fils, est l'image du Fils, etc. (1). Mais le Saint-Esprit demeure dans le Fils, repose sur le Fils, par la même raison précisément que le Fils demeure dans le Père et le Père dans le Fils (Jean, XIV, 10), c'est-à-dire en vertu de leur consubstantialité, de leur complète indivisibilité de nature, et nullement parce qu'Il procéderait du Fils ; autrement, de ces paroles mêmes du Sauveur : « Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi, » il faudrait conclure qu'Ils procèdent réciproquement l'un de l'autre. En particulier, il est dit que l'Esprit repose sur le Fils, en tant qu'Homme-Dieu, conformément à ces paroles du Prophète : « Et l'Esprit du Seigneur se reposera sur Lui, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété, et Il sera rempli de l'Esprit de la crainte du Seigneur. » (Is., XI, 2, 3.) « L'Esprit est reçu du Fils par les fidèles, parce que le Fils est notre Rédempteur et Médiateur, Celui qui nous a reconciliés avec Dieu » (Éph., II, 14-16), et qui s'est acquis par ses mérites le droit de nous donner « toutes les choses qui regardent la vie et la piété » (II Pierre, I, 3; comp. Jean, VII, 37), « de verser dans nos cœurs la grâce de l'Esprit » (Tite, III, 6), « qui, pour cela aussi, est nommée la grâce de Christ. » (Rom., XVI, 20.) Enfin, si nous lisons quelquefois chez les Pères que l'Esprit est l'image du Fils, nous ne pouvons point encore en conclure que l'Esprit procède du Fils ; en effet, quantité d'êtres engendrés ou produits ne sont point l'image de celui qui les engendre ou les produit (le fruit provenant de l'arbre, par exemple), et ne le sauraient être que par unité de nature, et non par extraction (ainsi rencontre-t-on parfois une ressemblance frappante entre des individus de familles différentes). Le Fils est l'image du Dieu invisible, en tant qu'Il est consubstantiel au Père, en tant aussi qu'Il l'a manifesté et le manifeste en Lui et par Lui aux créatures, par égalité de pouvoir, de force et autres attributs divins. (Col., I, 15;

(1) Ce sont les expressions indiquées par Klée. (*Dogmatik.*, II, selt. 183-184; *Dogmengeschichte*, I, s. 217-218, Mainz., 1837.)

Hébr., I, 1-3.) Pareillement l'Esprit peut être appelé l'image du Fils en tant qu'Il lui est consubstantiel et qu'Il fait connaître le Fils, comme le Fils le Père, par sa sagesse, sa sainteté et ses autres opérations dans le monde. D'un autre côté, l'Esprit mérite une telle dénomination parce qu'Il nous rend, nous qui croyons, *conformes à l'image de son Fils* » (Rom., VIII, 29) (1).

4° Il y a enfin (et pourquoi ne le dirions-nous pas?) des témoignages cités exactement des œuvres des Docteurs de l'Église, et exprimant, même d'une manière directe, que le Saint-Esprit procède (*procedit*) du Fils aussi bien que du Père.

Mais, en premier lieu, chez qui trouve-t-on des témoignages de ce genre? On n'en trouve décidément chez aucun des Pères et des anciens Docteurs de l'Église d'Orient; aucun d'eux n'a clairement exprimé que le Saint-Esprit *procède* du Père *et du Fils* dans le sens d'une procession éternelle, et les expressions qu'on cite de leurs écrits, indirectes et inexactes, ne contiennent en aucune façon cette idée (2). On n'en trouve aucune non plus chez les Pères et les Docteurs de l'Église d'Occident avant le cinquième siècle (3) ou le bienheureux Augustin,

---

(1) C'est ainsi que le comprend saint Basile le Grand quand il dit : « L'image de Dieu, c'est Christ, qui est, suivant l'Écriture, *l'image du Dieu invisible* (Col. I, 15); et l'image du Fils, c'est l'Esprit; et les participants de l'Esprit deviennent des enfants conformes à son image, comme il est écrit : « Ceux qu'Il a connus dans sa prescience, Il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'Il fût l'aîné entre plusieurs frères. » (Rom. VIII, 29.) Et plus loin : « La créature ne sanctifie pas la créature, mais tout est sanctifié par le seul Saint, qui dit : « Je me sanctifie moi-même » (Jean, XVII, 19), et Il sanctifie par l'Esprit. Ainsi l'Esprit n'est point une créature, mais l'image de la sainteté divine et la source de la sainteté pour tous. Nous sommes appelés pour être sauvés dans la sanctification de l'Esprit, comme l'enseigne l'Apôtre. (II Thess., II, 13.) C'est Lui qui nous renouvelle et nous crée de nouveau à l'image de Dieu. (*Contra Eun.*, liv. V; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 190 et 192.)

(2) Nous avons examiné les plus importantes de ces expressions; quant aux autres, que l'on cite également des Docteurs de l'Eglise d'Orient et dont les hétérodoxes faussent l'interprétation, on peut en voir l'examen détaillé dans Zœrnikaw. (*De Process. Spir. S. Tract.*, XV, p. 693-856.)

(3) On cite d'ordinaire les témoignages de Tertullien, d'Hilaire et d'Ambroise. Nous avons déjà vu le sens des témoignages des deux premiers de ces docteurs (Voy. plus haut, p. 404, notes 3 et 5, et p. 407, note 2). Nous donnerons plus tard le sens de celui d'Ambroise. Voir ci-après, p. 413, note 1.

comme il l'atteste lui-même avec force en disant : « Jusqu'à présent les érudits et les grands investigateurs des saintes Écritures n'ont point encore discuté avec assez de soin et de circonspection sur l'Esprit-Saint pour qu'il soit aisé de saisir son attribut personnel, d'après lequel nous ne l'appelons point Fils ni Père... mais Saint-Esprit. Au reste, *ils observent* dans leur prédication que l'Esprit-Saint n'est point engendré par le Père, comme le Fils, — car il n'y a qu'un seul Christ ; qu'*Il n'est pas du Fils* comme petit-fils du Père suprême, mais qu'*Il n'est redevable de tout ce qu'Il est qu'au Père seul*, de qui sont toutes choses, afin que nous n'allions pas admettre *deux principes* sans principe : ce qui serait complétement faux, absurde et propre à l'hérésie, et non à la foi catholique (1). » Même au cinquième siècle, à en croire les théologiens de l'Occident (2), on ne trouve de pareils témoignages que dans le bienheureux Augustin, — trois ou quatre (3), dans le pape Léon et dans Gennadius de Marseille, un seul (4), et plus tard chez quelques écrivains peu connus du sixième siècle, savoir : Paschase, diacre de l'Église romaine, Fulgentius, évêque de Ruspino, Fulgentius Ferrandus et Venantius Fortunatus (5). Il serait superflu de citer des écrivains postérieurs, c'est-à-dire du septième et du huitième siècle ; car alors, en Occident, on commença à disputer ouvertement sur la procession du Saint-Esprit.

En second lieu, que dire de ces témoignages? 1° On peut avoir des doutes sur leur authenticité et leur intégrité, d'abord

---

(1) *De Fide et Symbolo*, cap. IX, n. 19, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXVI, p. 191. On peut encore ajouter que ces paroles d'Augustin tombent non-seulement sur les docteurs occidentaux, mais aussi sur les orientaux.

(2) Petavius, *De Trinit.*, lib. VII, cap. 8 ; *Curs. Theolog. compl.*, t. VIII, p. 635-637 ; Klée, *Dogmatik*, B. 11, s. 184-186 ; Perrone, *Op. cit.*, p. 424.

(3) *De Trinit.*, lib. IV, cap. 20, n. 29 ; lib. XV, cap. 17, n. 29, cap. 26, n. 47. Il y a dans le bienheureux Augustin quelques autres passages semblables qui ont été altérés. Voir plus haut, p. 396, note 3.

(4) Leo, *Epist.* XV *ad Turribium, Asturic. episc.*, cap. 1 ; Gennadius, *Lib. de Eccles. dogmat.*, cap. 1.

(5) Paschasius, *De Spirit. S.*, lib. I, cap. 12 ; Fulgentius, *De Fide, ad Petrum diac.*, cap. II, n. 52 ; Ferrandus, *Epist. adv. Arian.*, cap. 2, in Mai *Collect.*, t. III ; Fortunatus, *Expos. Fidei cathol.*

parce qu'on ne les rencontre que chez les écrivains de l'Occident, et que là on avait des raisons pour altérer les témoignages de ce genre, ou même pour les intercaler dans les écrits des anciens, du moment où s'y furent ouverts les débats publics sur la procession du Saint-Esprit, c'est-à-dire à partir du huitième siècle; — ensuite parce qu'en Occident non-seulement on avait des raisons pour falsifier les témoignages de cette espèce et les intercaler dans les écrits des anciens, mais qu'en réalité on se le permit, — comme cela nous est connu par de nombreux exemples, et comme en conviennent aujourd'hui les érudits même de l'Occident, dans l'édition des œuvres du bienheureux Augustin, d'Hilaire, de Prosper et d'autres (1); — enfin parce que ces mêmes auteurs, dont on nous cite des témoignages censés prouver que le Saint-Esprit procéderait aussi du Fils, nommément Paschasius, Fulgentius, Léon le Grand et Augustin, tiennent, comme nous l'avons vu, un tout autre langage dans d'autres endroits de leurs écrits, surtout Augustin et Fulgentius, qui rejettent directement cette doctrine (2). En conséquence de ces diverses raisons, nous avons, pour le moins, le droit de ne pas ajouter foi aux témoignages cités jusqu'à ce qu'on nous ait convaincus de leur authenticité et de leur intégrité par d'anciens manuscrits qui remonteraient au huitième et même au septième siècle.

2° Bien plus, si nous consentons à admettre l'authenticité et l'intégrité de ces témoignages, rien ne nous empêche de les entendre autrement qu'on ne le fait aujourd'hui en Occident. Il est bien permis de croire que quelques-uns des auteurs romains des cinquième, sixième et septième siècles, disant que le

---

(1) Augustin., *Epist.* 170 *ad Maxim. medic.*, n. 3, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXIII, p. 749, sub textu : « Abest *Filioque* a Mss. Corb. Germ. Regio et « Vict. Alii quidam Cdd., uti Edd. Bad. Am. Er., hunc versum prorsus omit- « tunt : *Sed sic a Patre Filioque procedit, ut nec a Filio, nec a Patre sit factus.*» *Enchir. ad Laurent.*, cap. 9, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXVI, p. 236, sub textu n. 1; Hilar., *De Trinit.*, lib. VIII, cap. 20, in cit. *Patrolog.*, t. X, p. 251, sub textu n. b. d; Prosper, *Lib. Sentent. ex op. Augustini*, Sentent. 370, in cit. *Patrolog.*, t. LI, sub textu n. s; Niceta, *De Spir. S. potentia*, cap. 5, in cit. *Patrolog.*, t. LII, p. 856, sub textu n. i.

(2) Voir plus haut, p. 369, note 2; p. 380, notes 1 et 2; p. 385, note 1; p. 386, notes 1 et 3; et les textes mêmes.

Saint-Esprit procède du Fils, n'employèrent le mot *procède* (*procedit*) que dans le sens d'une procession temporelle ou d'un envoi dans le monde. En effet, il est incontestable que c'est dans ce sens-là que le mot *procedit* fut pris quelquefois encore au quatrième siècle en Occident, comme on le voit par l'exemple de saint Ambroise, de l'avis même des savants occidentaux, ses modernes éditeurs (1); — c'est dans le même sens qu'on l'y prenait encore parfois, même au septième siècle, comme l'assurait de son temps aux Grecs saint Maxime le Confesseur, qui avait fait sur ce point des recherches chez les Docteurs de Rome ; — c'est dans le même sens qu'il y était encore compris par quelques écrivains du neuvième siècle, comme le reconnaît Anastase le Bibliothécaire (2).

3° Enfin, même si nous consentons à entendre ces témoignages comme le font aujourd'hui les Chrétiens de l'Église d'Occident, c'est-à-dire si nous admettons que le bienheureux Augustin, Fulgentins et quelques autres encore, au cinquième et au sixième siècle, croyaient en réalité le Saint-Esprit procédant éternellement, non-seulement du Père, mais aussi du Fils, dans ce cas, leur croyance à ce sujet ne devra avoir à nos yeux que le poids d'une *opinion particulière*, et rien de plus. En effet, on ne saurait nommer croyance de toute l'Église, ou dogme, une opinion qui ne remonterait pas jusqu'aux Apôtres

---

(1) Voici les paroles de saint Ambroise : « Non ergo quasi ex loco mittitur « Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio, sicut ipse « Filius, cum dicit : *De Patre processi et veni in mundum.* » (Joann. XVI, 18.) Et plus loin : « Neque, cum de Patre exit (Filius), de loco recedit... Spi« ritus quoque S., cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non « separatur a Filio. (Ce sont ces paroles que les Occidentaux citent à l'appui de leur faux dogme.) Et voici la remarque des éditeurs à ces deux citations : « Ambrosius hic, ut *missionem temporalem* Spiritus significet, adhibet ver« bum *procedere*; quare mirum est Estium in lib. 1 Sent., dist. 14, ista scrip« sisse : *Sciendum non facile reperiri apud Patres ut missio Spiritus S. no« mine processionis significetur, præterquam apud Bedam*, etc. » (Ambros., *De Spir. S.*, lib. I, cap. 10, n. 119, 120, et not. sub textu, in cit. *Patrolog.*, t. XVI, p. 732-733.) Ajoutons que, dans le second des endroits cités de saint Ambroise, la répétition des mots *a Filio* est considérée, non sans fondement, comme une intercalation. (Zœrnikaw, *De Process. Spir. S. Tract.*, III, corruptel. 7, p. 270.)

(2) Voir plus haut, p. 313, note 1, et p. 316, note 1.

sans aucune interruption, et qui, durant les quatre premiers siècles, aurait été inconnue, soit en Orient, soit en Occident; une opinion que fort peu de personnes, et cela seulement en Occident, n'auraient commencé à énoncer parfois dans leurs écrits que depuis le cinquième siècle, et encore de telle manière que les autres, leurs plus proches coreligionnaires, auraient eu des doutes sur la nouvelle doctrine (1) ou l'auraient entendue dans un sens différent (2); une opinion qui, se consolidant peu à peu, souleva au huitième siècle, même en Occident, les plus vives disputes, et y fut admise par les uns, repoussée par les autres (3); une opinion, enfin, pour la confirmation et la propagation de laquelle, et cela uniquement dans la chrétienté de l'Occident, fut réuni au commencement du neuvième siècle, à Aix-la-Chapelle, un concile où rien ne fut décidé par suite de la divergence des idées, et que, par cette raison, le pape Léon III lui-même ne déclara obligatoire que pour la foi de ceux d'entre les Chrétiens qui seraient capables de s'élever à la conception d'un si grand mystère (4).

§ 47. *Conséquence de tous ces témoignages des Pères.*

Cette conséquence peut se résumer dans les deux propositions suivantes :

I. — Que l'Esprit-Saint procède du Père, c'est ce qu'ont unanimement enseigné les pasteurs de toute l'Église chrétienne d'Orient et d'Occident, et cela dès l'origine même du Christianisme; mais que le Saint-Esprit procède en même temps du Fils, c'est ce que quelques Docteurs commencèrent à enseigner, malgré l'opposition du grand nombre, à partir seulement du

---

(1) Rappelons-nous les paroles de Rustic, cardinal-diacre de l'Église romaine. Voir plus haut, p. 386, note 1.

(2) Ils entendaient nommément la procession (*processio*) du Saint-Esprit, de la part du Fils, dans le sens d'une procession temporelle. Voir plus haut p. 313, note 2 et p. 314, note 1.

(3) Voir plus haut, p. 364, note 1; p. 369, notes 2 et 3.

(4) Voir plus haut, p. 363, note 3; p. 364, note 1; p. 365, notes 1, 2, 3; p. 366, notes 1, 2, 3 et 4, et les textes mêmes.

cinquième siècle (si l'on tient pour authentiques et intègres les témoignages cités à ce sujet), et cela seulement en Occident, jusqu'à ce qu'insensiblement cette doctrine s'y affermit, mais pas antérieurement au neuvième siècle, par conséquent.

II. L'idée que le Saint-Esprit procède du Père fut considérée depuis l'antiquité comme un dogme de l'Église et comme sa croyance générale. Quant à cette autre idée que le Saint-Esprit procéderait également du Fils, elle ne parut qu'au cinquième siècle, comme une opinion particulière, ou comme la croyance du petit nombre, et ne fut point comptée pour un dogme, même en Occident, antérieurement au neuvième siècle.

Nous pourrions clore ici notre recherche sur l'attribut personnel de Dieu Saint-Esprit; mais, comme les écrivains hétérodoxes cherchent encore à établir leur faux dogme par des raisonnements théologiques, en se basant sur la doctrine positive de la Parole divine et de l'Église, et que, d'un autre côté, les défenseurs du dogme orthodoxe employèrent de toute antiquité la même arme contre les hétérodoxes (1), nous jugeons qu'il n'est point inutile de dire également quelques mots à ce sujet.

§ 48. *Aperçu des raisonnements théologiques sur la procession du Saint-Esprit.*

I. — *Quels raisonnements présentent d'ordinaire les orthodoxes en faveur de la doctrine que l'Esprit-Saint procède uniquement du Père et ne procède pas en même temps du Fils?*

Voici les principaux :

1° C'est une vérité incontestable, admise par tous les Chrétiens, soit de l'Église d'Orient, soit de l'Église d'Occident, que, dans la sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un

(1) Par exemple, le patriarche Photius, dans sa lettre encyclique aux patriarches de l'Orient, et Marc d'Ephèse, dans un ouvrage περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος συλλογιστικὰ κεφάλαια πρὸς Λατίνους, publié par Eugène Bulgare, avec la traduction grecque de l'ouvrage d'Adam Zœrnikaw sur la procession du Saint-Esprit, t. II, p. 709-741.

par essence, mais distincts comme personnes, et par conséquent ont des attributs de deux sortes : des attributs essentiels, inséparables et communs à Eux tous, et des attributs personnels, distincts, appartenant exclusivement à chacun d'Eux séparément. Voici maintenant la question : A quoi faut-il rapporter dans le Père la procession du Saint-Esprit (de même que la génération du Fils)? Est-ce à l'essence du Père ou à sa personnalité? Si c'est à l'essence, on doit nécessairement admettre que le Saint-Esprit procède, non-seulement du Père et du Fils, mais encore de Lui-même (absurdité que repoussent même les Chrétiens d'Occident), car l'essence, chez toutes les personnes de la Divinité, est une et indivisible. Et si c'est à la personnalité, on est bien forcé de reconnaître que l'Esprit-Saint procède uniquement du Père; car le Père, en tant que personne, est tout à fait distinct du Fils et du Saint-Esprit, et ce qui appartient à l'un d'Eux ne peut point appartenir à un autre.

2° C'est une vérité incontestable, également admise, depuis l'antiquité, par tous les Chrétiens, que, dans la sainte Trinité, à côté de la trinité des personnes il n'existe qu'un seul principe, μοναρχία (1). Nous aussi nous maintenons en tout point cette vérité, et nous professons l'unité de principe dans la Divinité, lorsque nous disons que c'est d'un seul et même Père qu'est engendré le Fils et que procède le Saint-Esprit. Mais les Chrétiens d'Occident ne le maintiennent pas ; ils admettent deux principes au milieu d'un seul, quand ils disent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; car le Père et le Fils ne sont qu'un par essence, mais, en tant que personnes, Ils sont deux, et n'ont entre Eux que leur unité d'essence, qui puisse constituer un principe unique pour le Saint-Esprit. Or, admettre que la procession du Saint-Esprit se rapporte à l'essence du Père et du Fils, qui, comme nous l'avons fait voir, est commune même au Saint-Esprit, ce serait admettre une absurdité.

3° Toute l'Église chrétienne, en Occident comme en Orient, a

---

(1) Voir plus haut, p. 374, note 1 ; p. 376, note 1 ; p. 379, note 1 ; p. 407, note 2.

toujours enseigné et enseigne encore que, dans la sainte Trinité, de même qu'il ne faut pas diviser l'essence, il ne faut pas non plus confondre les hypostases, quoi qu'en puissent dire les hérétiques, les Sabelliens. Mais les Docteurs de l'Occident confondent aujourd'hui les hypostases du Père et du Fils (et tombent, en conséquence, dans le sabellianisme), du moins en tant qu'ils admettent entre le Père et le Fils, outre l'unité d'essence, une espèce d'union particulière en vertu de laquelle ces deux personnes, par une action une et indivisible, comme ils disent, font procéder le Saint-Esprit, et sont pour Lui, non point deux principes ou deux auteurs, mais un seul principe et un seul auteur.

4° Suivant la doctrine de l'Église universelle, toutes les trois personnes de la très-sainte Trinité ne font l'unité que par leur essence commune; il s'ensuit que la même unité qu'a le Fils avec le Père, le Saint-Esprit l'a également. Mais les Docteurs de l'Occident admettent de nos jours que le Fils a avec le Père une plus grande unité que le Saint-Esprit, lorsqu'ils affirment que le Père et le Fils sont un aussi par rapport à cette action commune par laquelle Ils tirent d'Eux l'Esprit-Saint, qu'Ils sont un en tant que seul principe éternel et indivisible du Saint-Esprit.

5° L'Église universelle ne reconnut jamais en Dieu que l'unité d'essence et la trinité de personnes. Mais les Docteurs d'Occident non-seulement reconnaissent aujourd'hui, dans la Divinité, l'unité et la trinité, mais en même temps ils y introduisent la duplicité. Ils reconnaissent l'unité, car ils enseignent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un par essence; ils reconnaissent la trinité, car ils enseignent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes; ils introduisent la duplicité, car ils enseignent que le Père et le Fils forment un principe éternel et indivisible par rapport au Saint-Esprit, en tant que son principe, mais que le Saint-Esprit, par rapport à Eux, en forme un second, en tant que procédant de ce principe (1).

(1) On trouve beaucoup d'autres considérations du même genre, opposées

Toutes ces idées-là sont incontestables : cela saute aux yeux ; elles sont basées sur la doctrine positive de l'Église universelle, et établies, sans le moindre effort, d'après les principes d'un sain raisonnement.

II. — *Quelles considérations présentent d'ordinaire les théologiens de l'Occident à l'appui de leur idée que l'Esprit-Saint procède également du Fils?*

De toutes celles qu'ont imaginées les scolastiques, on avance jusqu'à ce jour, et, par conséquent, on reconnait pour les meilleures comparativement, les quatre suivantes.

1° « Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils comme du Père, Il ne serait pas non plus réellement distinct de Lui ; car les personnes de la très-sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dans lesquelles tout est un, ne se distinguent que par la corrélation qui existe entre l'une des personnes, comme auteur, et une autre personne, comme provenant de la première, de l'auteur, et réciproquement (1). » Mais ces deux idées sont purement arbitraires, et, loin d'être basées sur la doctrine positive de l'ancienne Église, elles lui sont diamétralement opposées. En effet, cette Église enseignait que, bien que le Fils et le Saint-Esprit soient du seul et même Père, ils diffèrent cependant entre eux, en ce que le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède du Père. De plus elle distinguait en général les personnes divines, non point en établissant entre Elles une sorte de corrélation, mais en croyant le Père inengendré, le Fils engendré par le Père et le Saint-Esprit procédant du Père (2).

2° « Ce n'est qu'en admettant que le Saint-Esprit procède du Fils que nous pouvons nous représenter entre eux un rapport parfait. Il est vrai qu'indépendamment de cela ils sont dans un rapport connu d'unité, d'abord parce que tous deux

---

aux Latins par les orthodoxes, dans l'ouvrage mentionné ci-dessus (p. 415, note 1) de Marc d'Éphèse, et dans Zœrnikaw, *De Process. Spir. S. Tract.*, t. VI, p. 431-460.

(1) *Curs. Theolog. compl.*, t. VIII, p. 641 ; Perrone, *Op. cit.*, p. 441.

(2) Voir plus haut, p. 329, note 2 ; p. 330, note 1 ; p. 371, note 4 ; p. 377, note 1 ; p. 379, note 1 ; p. 381, note 3 ; p. 382, notes 1 et 4.

Ils proviennent du Père seul, puis de diversité, parce qu'Ils en proviennent tous deux d'une manière différente. Mais ce n'est pas là un rapport immédiat de l'un avec l'autre, ni par conséquent un rapport de haute perfection, tel qu'il convient de se le représenter dans la sainte Trinité (1). » Voilà encore des idées purement arbitraires, qui ne sont nullement fondées sur la doctrine positive de l'Église. En effet, sur quoi prétendre qu'il doive exister un rapport immédiat entre les personnes de la sainte Trinité, comme personnes distinctes, lorsque, selon la doctrine de la sainte Église, elles constituent par essence une sainte et indivisible unité, et que, par conséquent, elles sont bien mieux entre elles que dans un rapport immédiat? Et, d'un autre côté, pourquoi ne pas nommer également parfaits les deux autres rapports indiqués entre le Fils et le Saint-Esprit, celui de l'unité de principe et celui de la diversité d'extraction de ce principe?

3° « Si le Saint-Esprit, ajoute-t-on, ne procède pas du Fils, aussi bien que du Père, il en résulte que le Père se distingue doublement du Fils, nommément par la génération du Fils et par la procession du Saint-Esprit. Mais il ne faut admettre qu'une seule distinction, une seule particularité dans chacune des personnes divines, leur perfection ne consistant pas moins dans le maximum de l'unité que dans le minimum de la diversité, et, par conséquent, exigeant qu'on n'attribue à chacune d'Elles qu'un seul caractère distinctif ou personnel (2). » Mais qui de nous est en droit de déterminer quel est le nombre précis des traits particuliers dont doit se former l'attribut personnel de chacune des personnes de la sainte Trinité, quand ce mystère est inaccessible à notre esprit, et que, suivant la doctrine positive de l'ancienne Église, l'attribut personnel du Père renferme en réalité, non-seulement deux, mais jusqu'à trois particularités distinctes : qu'Il est inengendré et ne procède de personne, qu'Il engendre le Fils et qu'Il fait procéder

(1) C'est ainsi que cette considération est exposée par Klée, *Dogmatik*. B. 11, s. 187.
(2) Klée, *ibid.*, p. 187-188.

de soi le Saint-Esprit? Et, d'un autre côté, qu'est-ce que cette idée que la plus haute perfection des personnes divines exige qu'elles n'aient toutes qu'un seul trait ou attribut distinctif, et que le Père cesserait d'être parfait si nous venions à offrir, dans son attribut personnel, deux ou trois traits particuliers?

4° « Le Fils reçoit tout du Père, sauf la paternité, qui est seule incommunicable ; par conséquent Il reçoit aussi la volonté divine fructifiante (*fruchtbaren*); et, par cette raison, au moyen de cette volonté divine, le Fils participe (*ist fruchtbar*) avec le Père, et comme le Père, à la procession du Saint-Esprit (1). » Mais d'où sait-on que chez le Père la paternité seule est incommunicable, et que la faculté de faire procéder le Saint-Esprit est communicable, lorsqu'au contraire les anciens Docteurs de l'Église attribuaient l'une et l'autre également à la seule personne du Père, et exprimaient que le Fils a tout reçu du Père, sauf la propriété d'être auteur d'une autre personne, c'est-à-dire et d'engendrer le Fils, et de faire procéder le Saint-Esprit (2)? Et, d'ailleurs, où va-t-on prendre cette idée que, de concert avec le Père, le Fils fait procéder le Saint-Esprit par un acte de sa volonté?

§ 49. *Conclusion générale.*

Après avoir examiné, autant que possible, tout ce qu'offrent de plus remarquable les Chrétiens d'Orient et d'Occident en preuve de leur doctrine sur l'attribut personnel de Dieu Saint-Esprit, nous pouvons juger avec une parfaite exactitude de quel côté la vérité se trouve; nous pouvons dire à tout penseur impartial : *Venez et voyez!*

L'Église orthodoxe de l'Orient enseigne, par rapport à la procession du Saint-Esprit, précisément la doctrine contenue avec toute la clarté possible dans la Parole même de Dieu, dans les anciens Symboles et les conciles soit œcuméniques, soit provinciaux, dans les écrits des saints Pères et Docteurs de

(1) Klée, *Dogmatik*, p. 188.
(2) Voir plus haut, p. 330, note 2 ; p. 382, note 2 ; p. 384, note 5.

l'Église en Orient et en Occident, et cela d'une manière qui paraît intelligible et juste même suivant les appréciations de la saine raison appliquée à ces matières. Qui donc, la main sur le cœur, prendra le parti d'affirmer qu'en croyant que le Saint-Esprit procède du Père nous avons dévié de la vérité? Qui osera, en âme et conscience, nous accuser d'erreur ou d'hérésie lorsque, nous intenter une pareille accusation, ce serait l'intenter du même coup à tous les saints Pères et Docteurs de l'Église, l'intenter non pas seulement aux conciles provinciaux, mais aussi aux conciles œcuméniques, et, en général, à toute l'ancienne Église; ce serait accuser d'erreur et d'hérésie jusqu'à la Parole de Dieu? Qui aura l'audace de proférer un tel blasphème?

Au contraire, la doctrine de l'Église d'Occident à l'endroit de la procession du Saint-Esprit a pour base, non la Parole de Dieu, mais seulement une fausse interprétation de quelques-uns de ses passages; non les anciens Symboles de l'Église et les conciles œcuméniques, mais seulement quelques petits conciles provinciaux tenus en Espagne depuis le cinquième siècle (si l'on veut bien reconnaître l'intégrité de leurs actes), et le concile d'Aix-la-Chapelle, réuni au commencement du neuvième siècle; non la doctrine unanime des saints Pères et Docteurs de l'Église, mais seulement une fausse interprétation de leur doctrine, ou des altérations, voire des interpolations faites à leurs témoignages, et un petit nombre d'expressions de certains Docteurs du cinquième et du sixième siècle, d'une authenticité également douteuse; enfin leur doctrine paraît arbitraire et peu fondée, même au tribunal de la raison. Peut-on donner le nom de vérité à une semblable doctrine? A plus forte raison, est-il juste de donner une semblable doctrine pour un dogme divin et de l'insérer jusque dans le Symbole de la foi, quand tout dogme chrétien doit absolument se baser sur la Parole de Dieu, être embrassé par toute l'Église universelle, y exister depuis les temps apostoliques, et non point y surgir dans un cinquième ou un neuvième siècle? Mais non, c'est là une erreur et une très-grave erreur; c'est là une innovation dans une matière où non-seulement une Église parti-

culière, mais même l'Église œcuménique, ne sont point en droit de faire des innovations, car tous les dogmes nous sont enseignés de Dieu; c'est là, par conséquent, sous un certain rapport, un téméraire attentat contre les droits de Dieu même.

§ 50. *Application morale du dogme.*

Quelque abstraite que soit la doctrine sur les attributs personnels de Dieu, nous n'y pouvons pas moins puiser d'importantes leçons morales.

1° Toutes les personnes de la très-sainte Trinité, outre les attributs généraux qui leur appartiennent par essence, ont leurs attributs particuliers et distinctifs, de telle façon que le Père est proprement le Père et occupe la première place dans l'ordre des personnes divines; que le Fils est le Fils, et qu'Il occupe la seconde place; qu'enfin le Saint-Esprit est le Saint-Esprit et occupe la troisième place, bien qu'en vertu de leur divinité Ils soient tous égaux entre Eux. A chacun de nous pareillement le Créateur a départi, indépendamment des qualités qui nous sont communes à tous par un effet de notre nature humaine, des qualités particulières qui nous distinguent les uns des autres; Il nous a accordé des capacités particulières, des talents particuliers, déterminant notre vocation propre et notre place dans le cercle de nos proches. Discerner en soi ces aptitudes et ces talents, et les faire servir à son avantage et à celui du prochain, comme à la gloire de Dieu, afin de répondre ainsi à sa destination, c'est là incontestablement le devoir de tout homme.

2° Toutes les personnes de la sainte Trinité, en se distinguant entre elles par des attributs personnels, se trouvent pourtant l'une avec l'autre dans une constante union : le Père demeure dans le Fils et dans le Saint-Esprit; le Fils, dans le Père et dans le Saint-Esprit (1); le Saint-Esprit, dans le Père et dans le

(1) Ἔστι γὰρ ὁ Πατὴρ ἐν τε τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐν τε τῷ Πατρὶ καὶ ἐν ἀλλήλοις. Cyrill. Alex., *De Trinit. Dialog.* VII. De même, apud Dionys. Areopag., *De divin. nom.*, cap. 2, n. 4;

Fils. (Jean, xiv, 10.) Pareillement nous aussi, quelle que soit la différence qui existe entre nos qualités personnelles, nous devons maintenir, autant qu'il se peut, entre nous une union réciproque et morale, attachés les uns aux autres par l'unité de nature et le lien de l'amour fraternel.

3° En particulier, que les pères, parmi nous, apprennent à se rappeler quel auguste nom ils portent, de même que les fils ou tous ceux auxquels les pères ont donné le jour.... (1), et, en se le rappelant, qu'ils soient constamment préoccupés du soin de chercher à sanctifier les noms qu'ils portent de père ou de fils, en remplissant ponctuellement les obligations que ces noms leur imposent.

4° En nous rappelant enfin à quelles funestes conséquences les Chrétiens d'Occident furent conduits par leurs subtilités sur l'attribut personnel de Dieu Saint-Esprit, apprenons à garder le plus rigoureusement possible les dogmes de la foi qui nous sont enseignés par la Parole de Dieu et par l'Église orthodoxe, et à ne jamais *ôter la borne ancienne posée par nos pères en la foi*. (Prov., xxii, 28.)

Athanas. *Contr. Arian.*, orat. iii, n. 25; Damascen., *De Fide orthod.*, lib. i, cap. 8, 14. Voy. Russ, p. 29, 48 et autres.

(1) « Il faut savoir, remarque Damascène après quelques autres Docteurs de la foi, que les dénominations de paternité et de filialité n'ont point été transférées de nous à la Divinité, qu'au contraire c'est de la Divinité qu'elles ont été reportées sur nous, comme l'exprime l'Apôtre : « C'est pour ce sujet que je fléchis le genou devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le principe et le chef de toute cette grande famille qui est dans le ciel et sur la terre. » (Eph., iii, 14, 15.) (*Exp. ex. de la Foi orthod.*, lib. i, chap. 8, p. 23.)

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

PARTIE II.

> Vous êtes édifiés sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, et unis en Jésus-Christ, qui est lui-même la principale pierre de l'angle.
>
> (Éph., II, 20.)

> Que vous sachiez comment il faut se conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et la base de la vérité.
>
> (I Tim., III, 15.)

> Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais examinez si les esprits sont de Dieu.
>
> (I Jean, IV, 1.)

SECTION II.

DE DIEU DANS SON RAPPORT GÉNÉRAL AVEC LE MONDE ET AVEC L'HOMME.

> Tout est de Lui, tout est par Lui, tout est en Lui.
>
> (Rom., XI, 36.)

§ 51. *Idée de ce rapport, et doctrine de l'Église à ce sujet.*

Le seul vrai Dieu en trois hypostases, possédant toutes les perfections au plus haut degré, et, par conséquent, jouissant d'une gloire et d'une béatitude sans égales, quoiqu'Il n'eût besoin de personne ni de rien, mais parce qu'Il est souverainement bon, voulut qu'il existât des créatures qui pussent participer à ses bienfaits. Il tira donc du néant l'univers, et depuis

lors Il ne cessa d'en prendre soin. C'est dans cette double opération de Dieu, la création et la providence, que consiste le rapport général que Dieu soutient également, soit avec l'univers entier, soit en particulier avec l'homme, et sur lequel fut établie, dès le principe, dans le genre humain, la religion primitive (1). Ce rapport est appelé général par opposition au rapport particulier et surnaturel que Dieu soutient immédiatement et uniquement avec l'homme déchu, rapport connu sous le nom d'*économie* (οἰκονομία), ou de mystère de notre Rédemption, et formant la base et l'essence de la religion proprement dite chrétienne, régénérée (2).

La doctrine de l'Église orthodoxe sur Dieu, dans son rapport général avec l'univers et avec l'homme, est succinctement exprimée dans ces paroles du Symbole de Nicée et de Constantinople : « Je crois en un seul Dieu... Dominateur suprême, Créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles, » et se compose de deux parties distinctes, traitant : l'une, de Dieu, comme Créateur ; l'autre, de Dieu, comme Dominateur suprême ou Providence (3).

---

(1) Voy. Introduction à la *Théol. orth.*, §§ 12-13 : Fondement et conditions de la Religion.

(2) Voy. *ibid.*, §§ 46-49 : *Nature, fondement et conditions de la religion chrétienne*, et comparez § 5 du présent ouvrage.

(3) Παντοκράτωρ, dit saint Cyrille de Jérusalem, en expliquant ce mot du Symbole, ἐστὶν ὁ πάντων κρατῶν, ὁ πάντων ἐξουσιάζων, c'est-à-dire le Tout-Puissant ou Dominateur suprême, Celui qui tient tout en sa main, a pouvoir sur toutes choses. (Cat., VIII, n. 1 ; trad. russe, n. 3, p. 145.)

CHAPITRE PREMIER

DE DIEU COMME CRÉATEUR.

§ 52. *Doctrine de l'Eglise à ce sujet.*

Voici ce que l'Église orthodoxe nous enseigne sur Dieu, en sa qualité de Créateur : « Dieu est, sans nul doute, le Créateur de toutes les choses visibles et invisibles. Avant tout Il créa par sa pensée toutes les puissances célestes, comme les hérauts de sa gloire, et ce monde intelligent qui, selon la grâce qui lui fut octroyée, a la connaissance de Dieu et est soumis en tout à sa volonté. Après cela Il tira du néant ce monde visible et matériel. Enfin Il créa l'homme, composé d'une âme immatérielle, intelligente, et d'un corps matériel, afin qu'il parût déjà évidemment, par l'homme, le seul être ainsi formé, que c'est Dieu qui est le Créateur des deux mondes : de l'immatériel et du matériel. C'est pour cette raison que l'homme est appelé *le monde en petit;* car il porte en lui l'image de tout ce vaste monde. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 18.)

Cette doctrine comprend évidemment deux parties : 1° l'idée générale de la création par Dieu, et 2° des idées particulières sur les principaux ordres des créatures de Dieu : le monde invisible ou spirituel, le monde visible ou matériel, le monde en abrégé ou l'homme.

ARTICLE I.

DE LA CRÉATION DIVINE EN GÉNÉRAL.

§ 93. *Idée de la Création divine, et précis de l'histoire du Dogme.*

Sous le nom de création, dans le sens rigoureux de ce mot, on entend l'action de faire quelque chose de rien, de tirer un être du néant. En conséquence, lorsque nous disons que Dieu

a créé l'univers, nous exprimons cette idée que tout ce qui existe en dehors de Dieu a été tiré par Lui du néant, c'est-à-dire appelé de la non-existence à l'existence (1).

Cette vérité est du nombre des vérités distinctives de la révélation divine; c'est une vérité qui était inconnue non-seulement au commun des gentils, mais même à leurs sages. En effet, parmi eux les uns croyaient le monde éternel (2); d'autres le reconnaissaient comme émané de Dieu (3); ceux-ci enseignaient qu'il s'est fait de lui-même, par hasard, du chaos éternel ou d'atomes (4); ceux-là, que Dieu l'a formé d'une matière coéternelle avec Lui (5). Personne ne peut s'élever jusqu'à la hauteur de cette idée, que le monde ait été tiré du néant par la force toute-puissante de Dieu. L'Église chrétienne, ayant reçu de Dieu même cette vérité incompréhensible à notre raison, voulant la graver bien avant dans l'esprit de ses enfants, l'enseigne constamment, depuis son origine, dans les Symboles publics de sa foi (6). Les Pères et les Docteurs de l'Église l'insérèrent également dans leurs professions de foi (7), et cherchèrent de tout temps à l'inculquer à leurs troupeaux, comme l'une des plus importantes (8). Malheureusement il se trouva

---

(1) Dans l'Écriture sainte, l'ensemble des êtres dont se compose *le monde* est ordinairement appelé « le ciel et la terre » (Gen., I, 1, 2); ou « le ciel, et la terre, et la mer, et tout ce qu'ils contiennent » (Ps. CXLV, 5; CXV, 15; CXXXIV, 6; Néh., IX, 6; Act., IV, 24), ou « les choses visibles et invisibles (Col., I, 16), etc. Le mot *monde* désigne quelquefois la terre seule (Marc, XVI, 15); quelquefois le genre humain (Jean, III, 16); quelquefois même les seuls impies (I Jean, V, 5).

(2) Héraclite, Xénophane, Aristote.

(3) La philosophie indienne, les néo-platoniciens.

(4) Démocrite et Epicure, avec les disciples.

(5) Anaxagore, Zénon, Platon, Sénèque, etc.

(6) Ainsi nous lisons dans le Symbole des Constitutions apostoliques : « Je crois et me fais baptiser au seul vrai Dieu tout-puissant, inengendré, Père du Christ, créateur et auteur de toutes choses; » dans le Symbole de l'Église de Jérusalem : « Je crois en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, Créateur des choses visibles et invisibles...; » dans celui de Césarée : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles... » La même chose se trouve aussi dans d'autres Symboles. Voy. dans Bingham, *Orig. Hist. eccles.*, lib. X, cap. 4, §§ VII-XV.

(7) Symboles d'Irénée, d'Origène, de Tertullien, de Cyprien et autres, *ibid.*, §§ 1-VI.

(8) Herm. *Past.*, lib. II, mand. 1 : Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν

bientôt, même parmi les Chrétiens, des gens qui non-seulement renouvelèrent presque toutes les anciennes erreurs sur l'origine du monde, mais encore y en ajoutèrent de nouvelles; nommément : Hermogène et beaucoup d'autres hérétiques admettaient l'éternité de la matière dont fut formé l'univers (1); Simon le Magicien, Ménandre, Basilide, Carpocrates et d'autres, enseignaient que le monde fut tiré de la matière éternelle et formé par les Anges (2); Cérinthe, qu'il fut façonné par une puissance inférieure, à l'insu du Dieu très-haut (3); les Ophites, les Manichéens et les Priscilliens, qu'il est l'ouvrage du principe du mal, du démon (4). Origène considérait le monde comme une conséquence nécessaire, inévitable, de la toute-puissance de Dieu, et, par cette raison, le croyait créé de toute éternité (5). Toutes ces erreurs furent condamnées par l'ancienne Église et réfutées par nombre de ses Docteurs, en particulier par Irénée, Tertullien, Méthodius et Augustin (6); cependant elles ne disparurent pas tout à fait. Dans le moyen âge, les Pauliciens et les Bogomiles croyaient que le monde devait son origine au démon ou à Satanaïl (7). Quelques prétendus philosophes ont reproduit, dans les temps modernes, les mêmes erreurs, enseignant que la matière dont le monde est formé exista de tout temps (8); que le monde n'est point autre chose qu'une émanation ou un développement

---

ὁ Θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας, καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα; Iren. *Contra Hæres.*, I, 22, n. 1; Tertull. *De Præscr. hæret.*, cap. 13; Origen. *De Princip. proleg.*, n. 4.

(1) Tertull. *Adv. Hermog.*, cap. 2; Euseb. *H. E.*, v, cap. 27.

(2) Tertull. *De Præscr. hær.*, cap. 46; Iren. *Adv. Hær.*, I, cap. 24; Epiphan. *Hær.*, 22 et 24; Euseb. *H. E.*, IV, cap. 7.

(3) Iren. *Adv. Hæret.*, III, cap. 11; Epiphan. *Hær.*, 28; Augustin. *Hær.*, 8.

(4) Iren. *Ibid.*, I, 30; Tertull. *De Præscr.*, 47; Epiphan. *Hær.*, 37; Augustin. *De Natura boni*, cap. 42; Leo, *Epist.* XV *ad Turib.*

(5) Origen. *De Princip.*, lib. II, cap. 1-3, et lib. III, cap. 5. Au reste, on a cherché à disculper Origène sur ce point. (Huetius, In *Origenian.*, lib. II, quæst. 2 et 12.)

(6) Iren. *Adv. Hær.*, lib. II, cap. 30; Tertull. *Adv. Hermog.*; Method. περὶ γενητῶν (apud Phot. *Bibl.*, cod. 235); Augustin. *De Civit. Dei*, VII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17.

(7) Phot. *Adv. Manich.* II, 5; Euthym. Zygab. *Panopl.*, cap. 27.

(8) Voltaire, Rousseau et autres.

de Dieu lui-même (l'émanatisme et le panthéisme) (1); que la création fut une nécessité pour Dieu, et le monde, par conséquent, créé de toute éternité (2).

Toutes ces opinions doivent être considérées comme hérétiques, car elles sont en opposition directe avec ce que la Parole de Dieu et l'Église orthodoxe nous enseignent par rapport à l'origine du monde.

§ 54. *Dieu a créé le monde.*

« Dieu est le Créateur des choses visibles et invisibles, » voilà ce que nous enseigne l'Église orthodoxe (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 18), et en voici les preuves irréfragables dans la bouche des hommes inspirés de Dieu. Ainsi s'expriment le prophète Moïse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (Gen., I, 1); le prophète David : « Heureux est celui de qui le Dieu de Jacob se déclare le protecteur, et dont l'espérance est dans le Seigneur son Dieu, qui a fait le ciel et la terre, la mer et toutes les choses qu'ils contiennent » (Ps. CXLV, 5, 6); le prophète Isaïe : « Le Seigneur qui a créé les cieux, le Dieu qui a créé la terre et qui l'a formée, qui lui a donné l'être, et qui ne l'a pas créée en vain, mais qui l'a formée afin qu'elle fût habitée » (Is., XLV, 18; comp. XLII, 5); le prophète Jérémie : « C'est Dieu qui a créé la terre par sa puissance, qui a affermi le monde par sa sagesse, qui a étendu les cieux par sa souveraine intelligence » (Jer., IX, 12); Esdras : « C'est Vous qui êtes le seul Seigneur; c'est Vous qui avez fait le ciel et le ciel des cieux, toute leur armée, la terre et tout ce qu'elle contient, les mers et tout ce qu'elles renferment; c'est Vous qui animez toutes ces créatures, et c'est Vous que l'armée des cieux adore.» (Néh., IX, 6.) Les Apôtres, après le renvoi de Pierre et de Jean par les sacrificateurs juifs, adressèrent unanimement à Dieu cette prière : « Seigneur, c'est Vous qui avez fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent. » (Act., IV, 24.) L'Apôtre

(1) Spinosa, Jacques Behme, etc.
(2) Schelling, Hegel et leur école.

Paul, en particulier, dit devant l'aréopage d'Athènes : « Dieu, qui a fait le monde et tout ce qui est dans le monde, et qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans les temples bâtis par la main des hommes » (*Ibid.*, XVII, 24); et il écrivait entre autres aux Hébreux : « Il n'y a point de maison qui n'ait été bâtie par quelqu'un; or celui qui est l'Architecte et le Créateur de toutes choses est Dieu. » (Hébr., III, 4.) Enfin l'Apôtre saint Jean déclare avoir entendu comment « l'Ange jura par Celui qui vit dans les siècles des siècles, qui a créé le ciel et tout ce qui est dans le ciel, la terre et tout ce qui est dans la terre, la mer et tout ce qu'il y a dans la mer. » (Apoc., X, 6; comp. XIV, 7.)

Ajoutons ici : 1° que, dans toute la sainte Écriture, Dieu seul est appelé éternel, et que nulle part le monde n'y est représenté comme coéternel avec Lui. « Le Seigneur, » est-il dit, « est le Dieu éternel, qui a créé toute l'étendue de la terre, qui ne s'épuise point et ne se fatigue point » (Is., XL, 28); ou bien : « Vous avez aigri contre vous le Dieu éternel qui vous a créés, en sacrifiant au démon et non à Dieu » (Bar., IV, 7; comp. Ps. XCII, 2); ou encore : « Tout a été créé par Lui. Il est avant tout et toutes choses subsistent en Lui. » (Col., I, 16-17.) — 2° Que Dieu est nommé le premier, l'alpha, le principe de toutes choses : « C'est moi qui suis le premier et qui suis le dernier. C'est ma main qui a fondé la terre; c'est ma droite qui a mesuré les cieux. » (Is., XLVIII, 12, 13.) « Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, dit le Seigneur Dieu, qui est, qui était et qui doit venir, le Tout-Puissant. » (Apoc., I, 8.) « Tout est de Lui, tout est par Lui, tout est en Lui. » (Rom., XI, 36.) — 3° Enfin, que la création du monde est considérée comme un des signes caractéristiques du vrai Dieu. « Amis, que voulez-vous faire? » s'écrient Paul et Barnabé, lorsque les idolâtres de Lystre, les prenant pour des dieux descendus sur la terre, s'apprêtaient à leur immoler des victimes; « nous ne sommes que des hommes, mortels comme vous, qui vous annonçons de quitter ces vaines idoles pour vous convertir au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre, et tout ce qu'ils contiennent. » (Act., XIV, 15; comp. Is., XLV, 18.)

Les saints Pères et les Docteurs de l'Église ne se bornèrent point à prêcher dogmatiquement cette vérité aux fidèles en se basant sur la Parole de Dieu; ils tâchèrent quelquefois aussi de l'établir à l'aide du raisonnement. D'un côté ils prouvèrent positivement que Dieu créa le monde. « Tous les êtres, » dit, par exemple, saint Jean Damascène, « sont ou créés ou non créés. S'ils sont créés, ils sont, sans doute aussi, variables, car ce qui a commencé son existence par un changement sera nécessairement aussi sujet à des changements, c'est-à-dire à la corruption ou à une transformation spontanée. S'ils ne sont pas créés, alors, par une conséquence naturelle, ils doivent être aussi immuables, car des êtres opposés par existence ont aussi une manière d'exister opposée, c'est-à-dire aussi des propriétés opposées. Cependant qui refusera de convenir que tous les êtres, non-seulement ceux qui tombent sous nos sens, mais encore les Anges eux-mêmes, sont sujets à des changements, prennent différents aspects et ont des mouvements divers? Les êtres spirituels, savoir les Anges, les âmes, les démons, changent moralement, selon qu'en vertu de leur libre volonté ils sont plus ou moins rapprochés ou plus ou moins éloignés du bien. Pour tous les autres, c'est-à-dire pour tout ce qui est corps, il y a changement par naissance et destruction, par accroissement et décroissement, changement en qualité ou en position. Or ce qui est changeant est nécessairement créé, et ce qui est créé a un créateur. Mais le Créateur doit être incréé; car, s'il avait été créé, Il l'aurait été nécessairement par quelqu'un qui devrait l'existence à un autre, et ainsi de suite, de sorte qu'il nous faudrait remonter jusqu'à ce que nous fussions parvenus à quelque chose d'incréé. Donc le Créateur doit être incréé, et par conséquent aussi immuable. Mais ce qui est immuable, qu'est-ce autre chose que Dieu (1). » D'un autre côté, les anciens Pères et Docteurs de l'Église repoussèrent énergiquement toutes les opinions opposées :

---

(1) *Exp. de la Foi orthod.*, liv. 1, chap. 3, p. 5-6. On retrouve le même argument exposé, mais avec plus de concision, en plusieurs endroits du

1° L'opinion que le monde existerait de toute éternité. « Si Dieu n'est pas seul éternel, » disaient-ils, « et que tout le reste soit provenu de Lui, alors Il n'est pas Dieu; et si le monde est coéternel avec Lui, et par conséquent égal à Lui par l'existence, il Lui est égal aussi en immutabilité, en infinité et en toutes choses, c'est-à-dire qu'il est un autre Dieu. Mais deux principes éternels et rivaux ne sauraient être admis par la saine raison (1). »

2° L'opinion que le monde serait l'ouvrage des Anges ou de quelque autre puissance subalterne. « Si les Anges, » disent-ils, « ou quelque autre être ont créé le monde contre la volonté de Dieu, ils sont donc plus puissants que Dieu. Si c'est par sa volonté qu'ils l'ont créé, il Lui a donc fallu leur coopération. Mais Dieu n'a nul besoin de personne ni de quoi que ce soit (2). D'ailleurs aucun Ange n'est plus en état de créer le monde que de se créer lui-même (3). Les anges, étant des créatures, ne sauraient être des créateurs (4). »

3° L'opinion que le monde serait l'effet du hasard. « Si tout n'existait que par hasard, sans motif raisonnable, tout se serait formé à l'aventure, sans plan et sans ordre. Mais c'est tout autre chose que nous voyons; nous remarquons partout dans le monde un ordre admirable et une organisation infiniment sage, et cela nous force nécessairement de supposer que le monde est l'ouvrage d'un être souverainement sage, c'est-à-dire de Dieu (5). »

---

bienheureux Augustin, par exemple : « Ecce sunt cœlum et terra, clamant « quod facta sunt; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum « non est, et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod « est mutari atque variari. » (*Confess.*, lib. xi, cap. 4; Conf. *De Civit. Dei*, lib. xi, cap. 4, n. 2.)

(1) Tertull. *Adv. Hermog.*, cap. 4-7; *Adv. Marcion.*, 1, 15; Dionys. Prax. *Fragm.* iii ex lib. *Adv. Sabell.* apud Galland., iii, p. 494; Lactant. *Instit. divin.*, lib. ii, cap. 9; Basil., *In Hexaem.*, homil. ii, n. 2; *Œuvr. des saints Pères*, v, p. 23; Method. apud Phot. *Bibl.*, cod. 236.

(2) Iren., *Adv. Hær.*, lib. ii, cap. 2 et 4; Ambros. *In Hexaem.*, iii, 7.

(3) Augustin. *De Genes.*, ad litt. ix, 15, n. 28 : « Creare naturam nullus « angelus potest, quam nec seipsum. » (Conf. *De Civit. Dei*, xii, p. 24.)

(4) Damascen. *De Fide orth.*, lib. ii, cap. 3 : Κτίσματα ὄντες (ἄγγελοι) οὐκ εἰσι δημιουργοί...

(5) Athanas. *Orat. de Incarnat. Dei*, n. 2. in *Opp.*, t. I, p. 48, éd. Paris,

§ 55. *Il l'a créé de rien.*

Dieu a créé le monde de rien : voilà ce qu'enseigne l'Église orthodoxe. (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 18.)

1° Cette vérité ressort avec évidence de ces paroles de l'historien sacré : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » (Gen., I, 1.) Quoique le verbe hébraïque *bara* (ברא), *créa*, ait une double signification, qu'il exprime et la production d'une chose de rien et la formation d'une matière déjà créée (Gen., I, 2) (1), cependant c'est évidemment dans le premier sens qu'il est employé ici ; car, immédiatement après, Moïse poursuit en ces termes : « La terre était informe et toute nue » (*Ibid.*, 2); et ce fut de cette terre informe que Dieu organisa ensuite, par degré, tout ce qui est visible (*Ibid.*, 6, etc.) (2). De plus, cette expression même : *Au commencement Il créa*, fait naître involontairement l'idée qu'Il créa alors que rien n'existait encore (3).

2° Cette même vérité est confirmée par ce fait que, dans l'Église de l'Ancien Testament, on croyait réellement le monde créé du néant. Ainsi, au temps de la persécution exercée sur les Juifs par Antiochus Épiphane, une pieuse Juive, en exhortant son fils à recevoir courageusement la mort pour la religion de ses pères, lui dit entre autres : « Je vous conjure, mon fils, de regarder le ciel et la terre, et toutes les choses qui y sont renfermées, et de bien comprendre que Dieu les a créées de rien, aussi bien que tous les hommes » (II Mach., VII, 28) ; — de rien, c'est-à-dire du néant (4).

3° Elle résulte également, cette vérité, de ces mêmes passa-

1698 ; Chrysostom. *In Genes.*, homil. IV, n. 4 ; Grég. le Théol., *Serm.*, 28, *Œuvr. des saints Pères*, III, p. 32-33 ; Dam., *Exp. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 3.

(1) David. Kimchi, *Radic. Hebraic.*, art. ברא.

(2) Un rabbin juif disait : « Le Très-Haut (qu'il en soit béni!) a créé de rien tout ce qui existe, Il l'a tiré du néant. Pour exprimer ce genre de création, nous n'avons dans la langue sacrée aucun autre mot que ברא. » (Moses Nachmanides Ramban, *Comm. in Genes.*, fol. 8. vers., édit. Wilmendorfii.)

(3) Chrysost. *In Genes.*, homil. II, n. 4 ; Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 6.

(4) Ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ (τὰ πάντα) ὁ Θεός. Dans le code d'Alexandrie on lit : Οὐκ ἐξ ὄντων.

ges du Nouveau Testament où il est dit que « le Seigneur a créé *toutes choses* » (Col., I, 16 ; Éph., III, 9 ; Hébr., III, 4 ; Ap., IV, 11) ; que « Tout est de Lui, tout par Lui, tout en Lui » (Rom., XI, 36) ; que « Toutes choses ont été faites par Lui, et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans Lui. » (Jean, I, 3.) Toutes ces expressions ne seraient point exactes si la matière existait par elle-même de toute éternité, et que Dieu eût formé le monde d'une matière déjà créée.

4° Enfin cette même vérité est prouvée directement par ces déclarations positives de l'Apôtre saint Paul : « C'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu, et que tout ce qui est visible a été formé, n'y ayant rien auparavant que d'invisible. » (Hébr., XI, 3.) « Dieu appelle ce qui n'est point comme ce qui est (— τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα.) » (Rom., IV, 17.)

Les saints Pères et les écrivains de l'Église 1° ont toujours prêché et professé que le monde fut tiré du néant ; par exemple : Hermas (1), Tatien (2), Athénagore (3), Irénée (4), Tertullien (5), Éphrem le Syrien (6), Chrysostome (7), Grégoire le Théologien (8), Grégoire de Nysse (9), Augustin (10) et plusieurs autres. « Qu'y aurait-il eu de grand à Dieu, » demande Théophile d'Antioche, « d'avoir formé le monde avec une matière toute préparée? Même chez nous l'artiste à qui l'on a donné quelque portion de matière en fait ce que bon lui sem-

---

(1) Voir plus haut, p. 428, note 11.

(2) Καθάπερ ὁ Λόγος, ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς, ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας. Tatian., *Contr. Græc.*, cap. 5.

(3) *Legat. pro Christ.*, cap. 4, 15, 19.

(4) « Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed « de materia subjacenti ; Deus autem, quam homine hoc primo melior, eo « quod materiam fabricationis suæ, cum antea non esset, ipse adinvenit. » Iren. *Adv. hær.*, lib. II, cap. 10, n. 4. Conf. lib. IV, cap. 20, n. 8.

(5) « ... Deum esse, nec alium præter mundi Conditorem, qui universa de nihilo produxerit. » Tertull., *De Præscr. hæret.*, cap. 13.

(6) *In Genes.*, I, 1.

(7) Τὸ γὰρ λέγειν ἐξ ὑποκειμένης ὕλης τὰ ὄντα γεγενῆσθαι, καὶ μὴ ὁμολογεῖν ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὰ παρήγαγεν ὁ τῶν ἁπάντων δημιουργὸς, τῆς ἐσχάτης παραφροσύνης ἂν εἴη σημεῖον. Chrysost., *In Genes.*, homil. II, n. 2.

(8) Serm. 29, *Œuvr. des saints Pères*, III, p. 60, 61.

(9) *In Psalm. Tract.*, II, cap. 8.

(10) *Ad Orosium contra Priscillian.*, cap. 2.

ble. Mais la puissance de Dieu paraît en ce qu'Il a créé de rien tout ce qu'Il a voulu (1). » — « Ainsi donc, » remarque un autre Docteur de l'Église, « que personne ne demande de quelle matière Dieu créa tant de grandeurs et de merveilles ; Il a tout créé de rien (2). »

2° Ils repoussaient l'idée que Dieu eût créé le monde avec la matière éternelle. Admettre une pareille idée, disaient les champions de la vérité, ce serait subordonner Dieu à la matière, dont Il aurait eu en quelque sorte besoin pour l'œuvre de la création (3); ce serait reconnaître en Lui de la faiblesse (4). D'un autre côté, si la matière était éternelle, elle serait aussi immuable, et, par conséquent, il eût été impossible d'en créer le monde (5). Si elle était coéternelle avec Dieu, et qu'ainsi, comme Lui, elle eût l'existence en elle-même, elle serait tout à fait indépendante de Lui. Comment eût-Il pu s'en servir pour former le monde (6)? « Qu'on nous explique de quelle manière se sont rencontrées et la force active de Dieu, et la nature passive de la substance; comment se sont rencontrés la substance qui donne la matière informe et Dieu qui connaît la forme sans la matière; comment se sont-ils si bien rencontrés que l'un ait reçu de l'autre ce qui lui manquait, c'est-à-dire que le Créateur ait reçu sur quoi déployer son art, et la substance par quoi se défaire de sa laideur et de sa difformité (7). »

3° Les saints Pères combattaient aussi l'opinion que Dieu eût tiré le monde de son propre sein. « Dieu n'a nul besoin de mains pour créer, » écrit saint Basile le Grand, « et Il crée,

---

(1) *Ad Autolic.*, lib. II, cap. 14; conf., cap. 10.

(2) Lactant., *Instit. divin.*, lib. II, cap. 9.

(3) « Deum subjicit materiæ cum vult Eum de materia cuncta fecisse. Si « enim ex illa usus est ad opera mundi, jam et materia superior invenitur, « quæ Illi copiam operandi subministravit, et Deus subjectus materiæ videatur, cujus substantia eguit. » (Tertull., *Adv. Hermog.*, cap. 89.)

(4) Eἰ γὰρ οὐκ ἔστι τῆς ὕλης αὐτὸς αἴτιος, ἀλλ' ὅλως ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ποιεῖ τὰ ὄντα, ἀσθενὴς εὑρίσκεται. (Athanas. *De Incarn. Verbi*, n 2.; conf. n. 3.)

(5) Tertull. *Adv. Hermogen.*, cap. 12; Lactant., *Institut. divin.*, lib. II, cap. 9.

(6) Tertull. *Ibid.*, cap. 9.

(7) S. Basile, *Sur la Création en six jours*, serm. 2, *Œuvr. des saints Pères*, V, 26.

non en tirant les êtres de soi-même, mais en les appelant à l'existence par son activité, ainsi qu'un artisan confectionnant une œuvre ne la tire pas de lui-même (1). » De même saint Augustin fait la remarque suivante : « Dieu créa toutes choses de rien; mais ce n'est pas de Lui-même qu'Il a rien créé. Il a engendré un Être semblable à Lui, que nous nommons Fils de Dieu, et souvent aussi Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu; c'est par Lui qu'Il créa tout ce qui fut créé de rien (2). » Et ailleurs : « L'univers a été créé; mais Dieu ne l'a pas tiré de son sein pour qu'il fût ce qu'Il est Lui-même. Au contraire, Il le créa du néant, afin qu'il ne fût égal ni à Celui qui le créa, ni à son Fils par l'entremise de qui il fut créé (3). »

Quant à ce mot des anciens, mot qu'ils ont si souvent répété : « Rien ne se fait de rien, » il faut remarquer qu'il est parfaitement juste dans un certain sens, c'est-à-dire que par soi-même rien ne peut jamais provenir de rien. Mais nous ne disons point que l'univers soit sorti du néant par lui-même; nous croyons que la *toute-puissance infinie* de Dieu l'appela du néant à l'existence, et, par conséquent, nous montrons la force qui suffit à l'accomplissement de l'œuvre, bien que d'une manière incompréhensible pour notre débile raison (4).

§ 56. *Dieu a créé l'univers, non de toute éternité, mais dans le temps ou avec le temps.*

Si l'univers fut créé de rien, il y eut donc un temps où il n'existait point encore ; il eut donc un commencement; il n'est donc pas créé de toute éternité; mais il le fut dans le temps, ou, pour nous exprimer plus correctement, avec le temps, ou en même temps que lui. En effet, le temps n'est que la succession des choses, que la forme nécessaire d'existence des êtres,

---

(1) *Réfutation d'Eunome*, liv. v, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 195-200.
(2) *De libero Arbitr.*, lib. I, cap. 2 (al. 5).
(3) *In Genes. contra Manich.*, lib. I, cap. 2.
(4) Saint Chrysostome démontre combien il est injuste de rejeter cette doctrine par la seule raison qu'elle est incompréhensible. (*In Genes.*, homil. II, n. 4.)

des objets bornés, sujets au changement. C'est pourquoi il ne pouvait exister avant ces êtres et n'a pu paraître qu'avec eux ; de sorte que le commencement du monde est aussi le commencement du temps, et, lorsque le premier fut créé, le dernier le fut également (1). L'Église orthodoxe enseigne en effet que « Dieu est le Créateur, non-seulement des choses, mais encore du temps dans lequel les choses reçurent l'existence » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 33); que « la prescience et la prédétermination étaient en Dieu avant l'existence de toutes choses » (*Ibid.*, rép. 30), et qu' « Il connaissait tout avant la création du monde. » (*Ibid.*, rép. 26.) Et l'Écriture sainte affirme également : 1° Qu'il y eut un temps où le monde n'existait pas. Cette idée est exprimée dans ces paroles du Psalmiste à Dieu : « Avant que les montagnes eussent été faites ou que la terre eût été formée, et tout l'univers, Vous êtes Dieu de toute éternité et dans tous les siècles » (Ps. LXXXIX, 2); dans ces paroles du Sauveur Lui-même : « Père, glorifiez-moi maintenant en Vous même de cette gloire que j'ai eue en Vous avant que le monde fût » (Jean, XVII, 5); et dans ces paroles du saint apôtre Paul : « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés en Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel, ainsi qu'Il nous a élus en Lui avant la création du monde... » (Éph., I, 3, 4; Col., I, 17; Sir., XXIII, 29; Prov., VIII, 23.) — 2° Que le monde a eu son commencement. « Dès le commencement du monde, a dit le Seigneur, Dieu forma un homme et une femme. » (Marc, X, 6.) La même idée se trouve dans les textes : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (Gen., I, 1) (2); « Dès le commencement,

(1) Ce que dit là-dessus Augustin est fort remarquable : « Procul dubio, « non est mundus factus in tempore, sed *cum tempore*. Quod enim fit in « tempore et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id, quod præter- « itum est; ante id, quod futurum est. Nullum autem posset esse præteritum, « quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tem- « pore autem factus est mundus... » (*De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 6.)

(2) C'est fort à propos que le sage historien, nous expliquant la création, ajoute par rapport au monde que Dieu le *créa au commencement*, c'est-à-dire au commencement du temps, τοῦτ' ἔστιν, ἐν ἀρχῇ ταυτῇ τῇ κατὰ χρόνον. (Voir saint Basile, *Sur la Création en six jours*, serm. 1., *Œuvr. des saints Pères*, V, p. 9.) Saint Ambroise fait aussi cette remarque : « In principio itaque tem-

Seigneur, Vous avez fondé la terre, et les cieux sont les ouvrages de vos mains » (Ps. CI, 26), quoique le mot *au commencement* ait quelquefois dans l'Écriture un autre sens, et signifie proprement *avant tout*, *avant la création du monde*, *de toute éternité.* (Jean, I, 1; Prov., VIII, 23.) — 3° Enfin, que le temps lui-même, aussi bien que le monde, n'a pas toujours existé et a été créé de Dieu. « J'ai été établie dès l'éternité et dès le commencement, » dit la Sagesse hypostatique de Dieu, « avant que la terre fût créée; ses abîmes n'étaient point encore; lorsque j'étais déjà conçue, les fontaines n'étaient point encore sorties de la terre, la pesante masse des montagnes n'était pas encore formée; j'étais enfantée avant les collines. » (Prov., VIII, 23-25.) Et le saint Apôtre ajoute que c'est par cette même Sagesse hypostatique que Dieu le Père « a pareillement créé les siècles. » (Hébr., I, 2.)

En développant et défendant cette vérité, les saints Pères et les Docteurs de l'Église employaient surtout les raisonnements suivants : 1° Si le monde a été créé de Dieu, il n'est donc pas créé de toute éternité, car la cause productrice doit nécessairement préexister à l'effet produit (1); 2° si le monde a été créé de rien, il n'est donc pas créé de toute éternité, car il fut un temps où il n'était point encore (2). Le monde est sujet au changement, et il existe dans le temps; il n'est donc pas créé de toute éternité; car la mutabilité et le temps, quelque haut que nous les fassions remonter, ne peuvent pas être représentés sans commencement (3). En même temps les défenseurs de cette vérité ne laissèrent point sans solution les doutes soulevés alors contre elle.

Affirmer que le monde a été créé par Dieu, non de toute éternité, mais dans le temps, disaient quelques-uns, c'est affirmer

---

« poris cœlum et terram Deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante « mundum; dies autem temporis portio est, non principium. » (*In Hexaem.*, lib. I, cap. 6.)

(1) Athenag. *Legat. pro Christian.*, cap. 16.

(2) Cyrill. Alex., lib. I *In Evangel. Joannis*, cap. 6; Gregor. Magn., lib. XVI, *Exposit. moral. Job.*, cap. 21, et lib. XXVII, cap. 3.

(3) Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 4, n. 2; lib. XII, cap. 15, n. 2.

que l'idée même du monde et l'intention de le créer ne furent point en Dieu de toute éternité, mais lui vinrent seulement à une époque déterminée; c'est donc admettre en Dieu la mutabilité. A cela saint Augustin répondait : « Il n'y a point contradiction entre l'intention éternelle de Dieu de créer le monde et la création de ce même monde dans le temps. Dieu eut de toute éternité l'idée du monde; de toute éternité aussi il résolut de le créer, mais de ne le créer qu'à une certaine époque. Il n'y a donc pas lieu de supposer que Dieu eût subi le moindre changement lorsqu'il créa réellement le monde (1).

D'autres, partant de l'idée que Dieu est un Être souverainement actif, demandaient : Que faisait donc Dieu avant la création du monde, si le monde n'est pas créé de toute éternité? « A cette question Dieu seul pourrait répondre, » disait saint Irénée, « et l'Écriture ne nous révèle rien à cet égard (2). » — « Je ne dirai pas, » écrivait Augustin, « comme certain auteur en réponse à cette question, que Dieu préparait alors un enfer pour ceux qui tenteraient de pénétrer ce qui est impénétrable; je dirai plutôt : Je l'ignore, je l'ignore. » Et un peu plus loin : « Comme, avant la création du ciel et de la terre, le temps n'existait point encore, pourquoi demander : Que faisait *alors* Dieu? Il n'y avait point d'*alors* quand il n'y avait point encore de temps (3). » Sur le même sujet nous lisons dans saint Grégoire le Théologien ce qui suit : « Je demande, si l'on ne peut point attribuer à Dieu l'inactivité et l'imperfection, de quoi était occupée la pensée de Dieu avant que le Très-Haut, régnant dans le vide des siècles, eût créé le monde et l'eût paré de ses formes. Elle contemplait la splendeur ardemment désirée de sa bonté, la splendeur égale et également parfaite de la Divinité tri-hypostatique, comme elle est connue de Dieu seul et de celui à qui Il daigna la manifester. L'Intelligence qui enfanta le monde scrutait aussi, dans ses

(1) Augustin. *Confess.*, lib. xi, cap. 10, 11; *De Civit. Dei*, lib. xi, cap. 4, n. 2.
(2) *Adv. Hæres.*, lib. ii, cap. 28, n. 3.
(3) *Confess.*, lib. xi, cap. 12, 13 : « Non enim erat *tunc* ubi non erat « tempus. »

sublimes conceptions, les formes de ce monde, qui fut créé dans la suite, mais qui, pour Elle, alors déjà était présent. Dieu a toujours devant les yeux ce qui sera, ce qui fut et ce qui est. Pour moi le temps est ainsi divisé : il y en a une partie en arrière, une autre en avant; mais pour Dieu tout est confondu et dans les mains de sa divine majesté (1). »

Il y avait encore des gens qui disaient : Comme Dieu est de toute éternité Seigneur et souverain Maître, le monde sur lequel Il domine a dû exister de tout temps ; ou qui raisonnaient ainsi : Si Dieu possède de toute éternité la toute-puissance, Il doit avoir créé le monde de toute éternité. Au premier de ces arguments, qui fut mis en avant déjà par Hermogène, Tertullien répondait que les mots : Seigneur et souverain Maître (*Dominus*) n'expriment en Dieu ni son essence, ni aucune de ses propriétés intimes, mais seulement son rapport extérieur avec le monde ; qu'ainsi il ne fut Seigneur et souverain Maître qu'après que le monde eut paru (2). Quant au second, qui est d'Origène, saint Méthodius en manifesta toute l'absurdité par cette remarque que cet argument présuppose que Dieu n'aurait pas été tout-puissant s'Il n'eût pas créé l'univers; et, en conséquence, qu'Il serait tout-puissant et souverainement parfait, non par Lui-même, par sa nature, mais dans sa dépendance aux choses qu'Il a créées (3).

§ 57. *Concours de toutes les personnes de la sainte Trinité dans l'œuvre de la création.*

En confessant que Dieu a créé le monde l'Église orthodoxe attribue cette grande œuvre non à l'une des personnes de la sainte Trinité, mais à toutes ensemble. Ainsi dans le Symbole de la foi elle appelle Dieu le Père — *Créateur ;* elle dit du Fils : — *Par Lui tout a été créé ;* elle nomme le Saint-Esprit —

---

(1) Hymne sacram., serm. 4, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 228-229.

(2) Tertull. *Adv. Hermog.*, cap. 3. Conf. Augustin. *De Civit. Dei*, lib. XII, cap. 15.

(3) Method. Περὶ γεννητῶν, apud Phot., *Biblioth.*, cod. CCXXXV, p. 935, Genev., 1612.

Seigneur vivifiant. Cela est exprimé plus clairement encore dans la Lettre des Patriarches d'Orient sur la Foi orthodoxe : « Nous croyons que le seul Dieu tri-hypostatique, Père, Fils et Saint-Esprit, est le Créateur de toutes les choses visibles et invisibles. » (Art. 4) (1).

Cette doctrine est clairement fondée sur l'Écriture sainte. En effet, outre que nous y trouvons nombre de passages où la création est attribuée à Dieu en général (Gen., I, 1 ; Is., XLV, 7 ; Jér., X, 12 ; Ps. CXV, 15 ; CXXXIII, 3 ; Act., XIV, 14 ; XVII, 24 ; I Cor., XI, 12 ; Hébr., III, 4), nous y en rencontrons aussi où elle est attribuée en particulier :

I. — *A Dieu le Père*. Par exemple : « Il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui toutes choses tirent leur être. » (I Cor., VIII, 6 ; Hébr., II, 16.) Et les paroles de cette prière des Apôtres : « Seigneur, c'est Vous qui avez fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, » s'adressent particulièrement à la première personne de la Trinité ; car nous lisons plus loin : « C'est Vous qui avez dit par le Saint-Esprit, parlant par la bouche de notre père David, votre serviteur : Pourquoi les nations se sont-elles soulevées avec un grand bruit, et pourquoi les peuples ont-ils formé de vains desseins ? Les rois de la terre se sont élevés, et les princes se sont unis ensemble contre le Seigneur et contre son Christ ; car Hérode et Ponce-Pilate, avec les gentils et le peuple d'Israël, se sont vraiment unis ensemble dans cette ville contre votre saint Fils Jésus, que vous avez consacré par votre onction pour faire tout ce que votre puissance et votre conseil avaient ordonné devoir être fait. » (Act., IV, 24-28.)

II. — *A Dieu le Fils*. Ainsi : « Toutes choses ont été faites par Lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans Lui » (Jean, I, 3) ; ou : « Tout a été créé par Lui dans le ciel et sur la terre... tout a été créé par Lui et pour Lui. » (Col., I, 16 ; comp. Hébr., I, 3.)

III. — *A Dieu le Saint-Esprit*. Job le Juste dit de lui-

---

(1) Cela est aussi exprimé dans les livres du culte divin. (*Cant. d'actions de grâces*, f. 124, coll. Mosc., 1814 ; *Octoèque*, 2e part., f. 150, coll. Mosc., 1838 ; *Légendes pour sept.*, f. 3, coll. Mosc., 1837.)

même : « L'Esprit de Dieu m'a formé » (Job, xxxiii, 4), et le Psalmiste : « C'est par la Parole du Seigneur que les cieux ont été affermis, et c'est le Souffle de sa bouche qui a produit toute l'armée des cieux. » (Ps. xxxii, 6 ; comp. ciii, 30) (1). Enfin le saint historien, Moïse, représente le Saint-Esprit comme porté sur les eaux au moment de la création du monde, et versant la vie dans la matière nouvellement créée. (Gen., i, 2) (2).

Les saints Pères et les Docteurs de l'Église attribuèrent également la création du monde à Dieu en général (3), et en particulier à Dieu le Père (4), à Dieu le Fils ou au Verbe (5), et à Dieu le Saint-Esprit (6), en faisant observer néanmoins que l'univers fut créé non par chacun d'Eux séparément, mais par tous les trois ensemble (7). Et, pour déterminer la part de chacune des personnes de la Trinité dans l'œuvre de la création, les saints Docteurs s'exprimaient ainsi : « Le Père créa l'univers par le Fils dans le Saint-Esprit (8) » ou : « Tout pro-

(1) « Mais comme en Dieu, » observe saint Basile par rapport à ce texte, « la Parole n'est point une parole proférée par la bouche, mais une parole vivante, indépendante, souverainement efficace, de même en Dieu l'Esprit n'est point un souffle qui se répand, un air qui se dissipe ; c'est une force qui sanctifie, existe et se maintient par elle-même, souverainement indépendante. « (*Contra Eun.*, liv. v, *Œuvr. des saints Pères*, vii, 181.)

(2) Le mot *était porté* est employé dans la tradition pour les mots *réchauffait* et *vivifiait* l'eau, comme fait l'oiseau qui couve ses œufs et leur communique par la chaleur une force vivifiante. Une idée analogue, dit-on, est exprimée ici par ce mot. L'Esprit était porté sur les eaux, c'est-à-dire qu'il préparait la matière aqueuse à produire des êtres animés. Ceci répond d'une maniere satisfaisante à cette question qu'on nous adresse : Le Saint-Esprit resta-t-il inactif dans l'œuvre de la création? (Saint Bas., *Sur la Création en six jours*, serm. 2, *Œuvr. des saints Pères*, v, 33-34.)

(3) Justin. *Apolog.*, ii, 4 ; Athenag. *Legat. pro Christ.*, xvi ; Iren. *Adv. Hær.*, ii, cap. 2, n. 6, etc.

(4) Clem. Rom. I *Ad Corinth.*, n. 19 ; Iren. *Adv. Hæres.*, ii, 2, n. 6 ; iv, 20, n. 1 ; v, 17, n. 1 ; Athanas. *Exposit. Fidei*, n. 1.

(5) Justin. *Cohort. ad Græc.*, n. 15 ; Iren. *Adv. Hær.*, iv, 20, n. 1 ; v, 18, n. 2 ; Tertull. *Adv. Hermog.*, cap. 22 ; Greg. Thaumat. *Orat. paneg. in Origen.*, n. 4 ; Athanas. *Exposit. Fidei*, n. 2 ; Chrysost. *In Hebr.*, homil. ii, n. 3 ; Epiphan. *Ancorat.* 28 ; Augustin. *In Psal.*. 33.

(6) Theophil. *Ad Autol.*, i, n. 7 ; saint Bas. *Contre Eunome*, liv. v, *Œuvr. des saints Pères*, vii, 181 ; saint Cyr. d'Al., *Sainte Trin.*, chap. 22, *Lect. chr.*, 1847, iii, 42.

(7) Iren. *Adv. Hær.*, iv, 20, n. 1 ; Augustin. *De vera Relig.*, cap. 7, n. 13.

(8) Athanas. *Serm.* 3, n. 5 : Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι κτίζει τὰ πάντα (Conf. *De communi Patr., Fil. et Spir. S. essentia*, n. 48) ;

vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit ; » non pas pourtant dans ce sens que le Fils et le Saint-Esprit aient eu dans la création une action purement servile ou passive, mais dans ce sens qu'en créant Ils ont accompli la volonté du Père (1). Et cette doctrine repose sur l'Écriture sainte, où il est dit positivement que « Tout est du Père » (I Cor., VIII, 6 ; II Cor., V, 18), « par le Fils » (Jean, I, 3 ; Hébr., I, 3, etc.), « dans le Saint-Esprit » (Éph., II, 18) ; que « Tout est de Lui, par Lui et en Lui : ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα (2). » (Rom., XI, 36.) Saint Grégoire le Théologien expose la même idée plus en détail lorsqu'il dit en décrivant l'ordre de la création : « Dieu (le Père) imagine d'abord les puissances angéliques et célestes ; puis sa pensée devient un fait accompli par la Parole et consommé par le Saint-Esprit (3). » Saint Basile est encore plus précis, plus explicite, lorsqu'il dit : « Dans leur création (des Anges), représente-toi la cause première (προκαταρκτικὴ αἰτιά) de l'œuvre, le Père, la cause créatrice (δημιουργικὴ), le Fils, et la cause consommatrice (τελειωτική), l'Esprit, de manière que les esprits subordonnés ont l'existence par la volonté du Père, sont amenés à l'existence par l'action du Fils, et perfectionnés dans l'existence par la présence du Saint-Esprit. Ce qui fait la perfection des Anges, c'est d'être saints et de demeurer dans la sainteté. Mais que personne ne s'imagine que j'affirme qu'il y a trois hypostases souveraines, et que l'action du Fils est imparfaite ; car il n'existe qu'un seul principe des êtres, qui crée par le Fils et perfectionne dans l'Esprit. Et dans le Père, qui fait tout en

---

Ephraem. *In Genes.*, I, 1 ; Cyrill. Alex. *De Fide ad Reg. Serm.* II, n. 51 : Πράττεται πάντα παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ; *Contra Julian.*, lib. III : Φαμὲν οὖν εἶναι τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι τῶν ὅλων δημιουργόν ; Epiphan. *Fid. cathol. Expos.*, n. 14.

(1) Iren. *Adv. Hær.*, V, 18, n. 2 ; Basil. *De Spirit. S.*, cap. 8, n. 19, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 261.

(2) « Dans ces paroles : *Tout est de Lui*, *tout est par Lui*, *tout est en Lui*, sont rapportés à un seul nom tous les attributs distinctifs du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; car il n'y a qu'un seul Dieu, de qui tout existe ; qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui tout existe ; qu'un seul Saint-Esprit, en qui tout existe. » (Saint Bas., *Contre Eun.*, liv. V, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 208.)

(3) Serm. 38, *Œuvr. des saints Pères*, III, 240 ; comp. 4, 157 : Καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον.

tous, l'action n'est point imparfaite, et dans le Fils la création n'est point défectueuse, si elle n'est pas consommée par l'Esprit; car, de même que le Père, qui crée par sa seule volonté, n'aurait point eu besoin du Fils et veut néanmoins par le Fils, de même le Fils, qui agit comme le Père, n'aurait pas eu besoin de coopération, mais veut cependant consommer par le Saint-Esprit. « C'est par la Parole du Seigneur que les cieux ont été affermis, et c'est le Souffle de sa bouche qui a produit toute l'armée des cieux. » (Ps. XXXII, 6.) La Parole n'est point une modification significative de l'air, produite par les organes de la voix, et l'Esprit n'est pas un souffle de la bouche, exhalé par les organes respiratoires; c'est « le Verbe, qui était au commencement avec Dieu, était Dieu » (Jean, I, 1); et « le Souffle de la bouche de Dieu, c'est l'Esprit de vérité qui procède du Père. » (XV, 26.) Représente-toi donc les trois ensemble : le Seigneur qui commande, le Verbe qui crée, et le Saint-Esprit qui confirme (1). » Enfin saint Jean Damascène nomme le Père la source et la cause (πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ) non-seulement par rapport aux personnes divines, mais sans doute aussi par rapport à tout ce qui existe ; le Fils, la puissance du Père préordonnant (δύναμις προκαταρκτικὴ) la création de toutes choses ; le Saint-Esprit, le consommateur de toute la création (2).

Il faut ajouter ici : 1° que la doctrine de la participation de toutes les personnes de la sainte Trinité à l'œuvre de la création est une conséquence nécessaire de la doctrine de leur unité et de leur parfaite indivisibilité, quant à l'essence et aux attributs divins ; 2° que l'ordre même et la mesure de la par-

---

(1) *Sur le Saint-Esprit*, chap. 16, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 288. De même ailleurs : « L'Esprit divin accomplit toujours en définitive ce qui provient de Dieu par le Fils » (*Contr. Eun.*, V, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 193); et plus loin : « Celui qui exclut le Fils exclut le principe de la création de toutes choses; car le principe de l'existence de toutes choses, c'est la Parole de Dieu par laquelle tout existe. Quiconque exclut l'Esprit exclut l'accomplissement définitif de ce qui a été créé; car, par l'envoi et la communication de l'Esprit, ce qui a reçu le principe de l'existence est amené à l'existence. (*Ibid.*, p. 200.)

(2) *De Fide orth.*, lib. I, cap. 12. Conf. lib. II, cap. 2 : Κτίζει δὲ (ὁ Θεός) ἐννοῶν, καὶ τὸ εννόημα ἔργον ὑφίσταται Λόγῳ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον.

ticipation de chacune à cette œuvre correspondent tout à fait à leur ordre personnel et à la relation qui existe entre elles.

§ 58. *Mode de la création.*

Relativement à la manière dont Dieu créa le monde, l'Église orthodoxe dit : tantôt que ce fut *par sa pensée* (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 18); tantôt *par sa volonté* (*Ibid.*, rép. 14), ou *par son ordre* (*Ibid.*, rép. 22). Et en cela elle est en parfait accord avec la Parole de Dieu, qui atteste que Dieu créa le monde :

1° *Par son intelligence et sa sagesse* : « Le Seigneur a fondé la terre par sa sagesse » (Prov., III, 19; comp. Ps. CXXXV, 5; Jér., X, 12), c'est-à-dire qu'Il l'a fondée conformément à ces conceptions souverainement sages dans lesquelles Il contemplait de toute éternité ses œuvres futures : « Dieu connaît son œuvre de toute éternité. » (Act., XV, 18; comp. Dan., III, 42; Sir., XXIII, 29; XXXIX, 26.) « J'ai été établie dès l'éternité et dès le commencement, avant que la terre fût créée, » dit aussi la Sagesse même de Dieu; « lorsqu'Il préparait les cieux, j'étais présente.... lorsqu'Il renfermait la mer dans ses limites.... qu'Il posait les fondements de la terre, j'étais avec Lui et je réglais toutes choses. » (Prov., VIII, 23-30.) Les Pères et les Docteurs de l'Église (1) ont unanimement reconnu la réalité de ces conceptions éternelles du Créateur, dans lesquelles le monde existait même avant d'avoir reçu l'existence, et les nommaient les prototypes (πρωτότυπα), les esquisses (παραδείγματα), les prédéterminations (προορισμοί), etc., de toutes les choses (2). « Dieu

---

(1) Iren. *Adv. Hær.*, II, cap. 2; Origen. *De Princip.*, lib. I, cap. 2; Euseb. *Præparat. evang.*, lib. XI, cap. 10; Athanas. *Contra Gentes*, cap. 1; Hieronym. *Comment.*, lib. I, *in epist. ad Ephes.*, cap. 1; Cyrill. Alex., lib. VII *In Evang. Johann.*, cap. 16; Augustin. *De Genesi ad litter.*, lib. V, cap. 18 : « Hæc antequam fierent utique non erant; quomodo igitur Deo nota erant « quæ non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota igitur fecit, non « facta cognovit; proinde, antequam fierent, et erant et non erant : erant in « Dei scientia, non erant in sua natura. »

(2) Παραδείγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἄγαθα θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ, καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ Ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν. (Dionys. Areopag. *De Divin. Nomin.*, cap. 5, n. 8; Conf. cap. 7, n. 2.)

voyait ses œuvres avant qu'elles existassent, » écrit saint Jean Damascène, « se les représentant en son esprit de toute éternité, et chaque chose reçoit son existence dans le temps marqué, en vertu de sa pensée éternelle, qui, réunie à sa volonté, est à la fois prédétermination, forme et plan (1). » Et ailleurs : « L'idée divine de chacun des êtres qui doivent recevoir de Lui l'existence, c'est sa forme, son plan, ou, suivant l'expression de saint Denis, sa prédétermination. En effet, l'image de ce dont l'existence est prédéterminée, et qui doit nécessairement exister, est tracée d'avance dans son conseil (2). »

2° *Par sa volonté, son désir*, c'est-à-dire tout à fait librement et non par suite d'une contrainte ou nécessité quelconque. C'est par cette raison qu'il est dit : « Notre Dieu est dans le ciel, et tout ce qu'Il a voulu, Il l'a fait. » (Ps. CIII, 11.) « Le Seigneur a fait tout ce qu'Il a voulu, dans le ciel, sur la terre, dans la mer et dans tous les abîmes. » (CXXXIV, 6.) « Vous êtes digne, ô Seigneur ! notre Dieu, de recevoir gloire, honneur et puissance, parce que Vous avez créé toutes choses, et que c'est par votre volonté qu'elles subsistent et qu'elles ont été créées. » (Ap., IV, 11.) Par cette raison aussi les anciens Docteurs de l'Église confessaient que Dieu a créé le monde, non par suite d'une nécessité ou d'une contrainte quelconque, mais uniquement par un effet de son bon vouloir (3) ; qu'Il a créé tout ce qu'Il a voulu et comme Il l'a voulu (4) ; que sa volonté est la base, le principe et la mesure de toutes les choses (5) ;

---

(1) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. I, chap. 9, p. 33, en russe.

(2) *De Imaginibus* orat. III, n. 19, en russe, à la fin de la « Conf. orth. de l'Église cathol. et apostol. d'Orient, » p. 265, Mosc., 1838.

(3) Iren. *Adv. Hær.*, II, cap. 1, n. 1 : « Neque ab aliquo motus, sed sua « sententia et libere fecit omnia, quum sit solus Deus » ; Augustin. *De Civit. Dei*, XI, cap. 24 : « Liberrima voluntate fecit »... ; Theodoret. *In Genes.*, quæst. III ; Damasc. *De Fide orth.*, II, cap. 2.

(4) Theophil. *Ad Autolyc.*, XI, 13 : Καθὼς βούλεται ; Hippolyt. *Adv. Noet.*, n. 70, 11 : Ἐποίησεν ὡς ἠθέλησεν ; Iren. *Adv. Hær.*, III, 8, n. 3 : « Quemad- « modum voluit... »

(5) Ambros. *In Hexaem.*, lib. I, cap. 5, n. 19 : « Ex ipso principium et « origo substantiæ universorum, id est ex voluntate ejus et potestate... ; « cap. 6 : Omnia reposita in ejus existimo voluntate, quod voluntas ejus « fundamentum sit universorum ; lib. II, cap. 2, n. 4 : Voluntas ejus mensura « rerum est. »

qu'elle est l'œuvre même que nous appelons le monde (1).

3° *Par sa parole.* « Or Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, » raconte le saint auteur de la Genèse. « Dieu dit aussi : Que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux et Dieu fit le firmament..... Dieu dit encore : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un seul lieu et que l'élément aride paraisse, etc. » (Gen., I, 3, 6, 7, 9, etc.) « Il a parlé, et ces choses ont été faites; Il a commandé, et elles ont été créées. » (Ps. CXLVIII, 5.) Ici cependant, par la Parole de Dieu, remarquent les saints Pères de l'Église, il ne faut point entendre un son articulé ou une parole telle que la nôtre ; non, cette parole créatrice ne fait que désigner le signe ou l'expression de la volonté toute-puissante de Dieu, qui tira l'univers du néant. (Ap., IV, 11 ; Jér., XXXII, 17.) « Le Créateur de l'univers, » dit saint Basile, » ayant une puissance créatrice non-seulement suffisante, mais encore infiniment supérieure à ce qu'il fallait pour créer un monde, appela à l'existence toutes les choses visibles, et cela par un seul acte de sa volonté. Et lorsque nous attribuons à Dieu la voix, la parole et le commandement, nous n'entendons point par la parole de Dieu le simple son produit par les organes de la voix et l'air mis en mouvement par le moyen de la langue ; mais, pour nous rendre plus intelligible, nous voulons exprimer, sous la forme de commandement, l'acte même de la volonté (2). » Un semblable raisonnement se retrouve dans saint Ambroise (3), saint Jean Damascène, etc. (4).

En conséquence, pour exprimer en peu de mots la doctrine de l'Église sur la manière dont le monde fut créé, nous disons : « Dieu créa le monde selon les idées qu'il en eut de toute

---

(1) Clem. Alexandrinus : Οὐ γὰρ πότε ἀσθενεῖ ὁ Θεὸς· ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ, καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται. (*Pædag.* lib. I, cap. 6.)

(2) *Sur la Création en six jours*, serm. 1, p. 4, *Œuvr. des saints Pères*, V, en russe, et serm. 11, p. 35, *ibid.*

(3) « Naturæ Opifex lucem locutus est, et creavit. Sermo Dei voluntas est, « opus Dei natura est. » (Ambros. *In Hexaem.*, lib. I, cap. 9.)

(4) « Par les mots *bouche* et *parole* il faut entendre la manifestation de la volonté de Dieu, comme, nous aussi, nous manifestons nos sentiments intimes par les lèvres et la parole. » (*Exp. ex. de la Foi orth.*, chap. 2, 36.)

éternité, tout à fait librement et par un seul acte de sa volonté. Le plan de la création exista éternellement dans sa pensée; sa libre volonté décida l'exécution de ce plan; un seul acte de cette volonté le réalisa. » Mais comment un seul acte de la volonté toute-puissante, une seule parole créatrice put-elle tirer l'univers du néant; c'est là, suivant l'Écriture, un mystère qui ne peut être saisi que par la foi. « C'est par la foi, » dit le saint Apôtre, « que nous savons que le monde a été fait par la Parole de Dieu et que tout ce qui est visible a été formé. » (Hébr., xi, 3.)

§ 59. *Motif et but de la création.*

Dieu ayant créé le monde, non par nécessité, mais tout à fait librement, il s'ensuit qu'Il eut une raison, un motif pour le créer; car Il pouvait également ne pas le créer. Et comme Il le créa par son intelligence et sa sagesse, ce dut être dans un certain but, sa sagesse ne pouvant agir sans but. Or voici ce que l'Église orthodoxe nous enseigne à ce sujet : « Il faut croire que Dieu.... qui est bon et très-bon, quoique en Lui-même souverainement parfait et glorieux, tira l'univers du néant afin qu'il y eût d'autres créatures qui, en Le glorifiant, participassent à sa bonté. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 8; comp. *Gr. Cat.*, p. 25, M., 1845.) Par conséquent l'Église n'envisage comme motif de la création du monde que la bonté infinie du Créateur, et comme but de cette création que la gloire du Créateur, d'une part, et le bonheur des créatures, de l'autre.

I. — *Motif.* En approfondissant la Parole de Dieu, nous acquérons aisément la conviction que le Très-Haut ne peut être porté à créer le monde que par sa bonté infinie. L'Écriture sainte nous mène à cette idée en partie déjà par ces mêmes passages où elle nous enseigne que Dieu est un Être accompli en perfections (Ps. cxiv, 5; Matth., v, 45), et par conséquent souverainement glorieux (Ps. xxiii, 10; xxviii, 3), et infiniment heureux (I Tim., i, 11; Ps. xv, 11); qu'Il n'a nul besoin de personne ni de quoi que ce soit (Act., xvii, 25, 26); qu'Il a existé seul de toute éternité dans le monde (Ps. lxxxix, 2; Éph., i, 3, 4), et par conséquent qu'Il eût pu exister ainsi dans les

siècles des siècles, s'Il n'eût trouvé bon de produire des créatures. Mais elle le fait bien mieux encore lorsque, tournant nos regards sur les œuvres mêmes de Dieu, elle s'écrie : « Le Seigneur est bon envers tous, et ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres » (Ps. CXLIV, 9; comp. Prov., XI, 25-27), ou qu'elle nous appelle à confesser sa miséricorde manifestée dans l'œuvre de la création : « Louez le Seigneur, parce qu'Il est bon, parce que sa miséricorde est éternelle. Louez le Dieu des dieux, parce que sa miséricorde est éternelle; louez le Seigneur des Seigneurs, parce que sa miséricorde est éternelle; Celui qui fait seul de grands prodiges, parce que sa miséricorde est éternelle; qui a fait les cieux avec une souveraine intelligence, parce que sa miséricorde est éternelle; qui a affermi la terre sur les eaux, parce que sa miséricorde est éternelle; qui a fait de grands luminaires, parce que sa miséricorde est éternelle; le soleil pour présider au jour, parce que sa miséricorde est éternelle; la lune et les étoiles pour présider à la nuit, parce que sa miséricorde est éternelle. » (Ps. CXXXV, 1-9.) Les Pères et les Docteurs de l'Église sont unanimes à assigner pour cause à la création l'infinie bonté de Dieu. Voici en quels termes s'exprime à ce sujet saint Grégoire le Théologien : « Comme la contemplation intime de soi-même n'était qu'une occupation insuffisante pour la souveraine Bonté, et qu'il fallait que le bien se répandît de proche en proche, que le nombre des créatures favorisées devînt de plus en plus considérable (car c'est ici l'un des attributs du Très-Haut), Dieu imagina d'abord les puissances angéliques et célestes, et sa pensée se réalisa (1). » Nous lisons dans *saint Athanase* : « Dieu est bon, ou plutôt Il est la source même de toute bonté; et, comme toute antipathie est étrangère à l'Être tout bon, Il créa toutes choses de rien par sa Parole, Notre-Seigneur Jésus-Christ (2). » Le Seigneur Dieu, » dit le bienheureux Théodoret, « n'a nul besoin de nos louanges; mais, par sa seule bonté, Il donna l'être aux Anges, aux Archanges et à toutes les créatures. » Et plus loin : « Dieu n'a

(1) Serm. 45, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 156-157.
(2) *De Incarnat. Verbi*, n. 3, in *Opp.*, t. I, p. 49, Paris, 1698.

besoin de rien; mais, étant un abîme de bonté, Il daigna donner l'existence à ce qui n'était point (1). » Saint Jean Damascène s'exprime ainsi : « Dans sa souveraine bonté, Dieu ne se contenta point de la contemplation de soi-même; mais, par la surabondance de cette bonté, Il daigna produire des créatures pour les faire jouir de ses bienfaits et participer à cette même bonté (2). »

II. — *But.* L'Écriture sainte, et après elle les Docteurs de l'Église, assignent avant tout pour but à la création la gloire de Dieu. La première exprime cette idée dans des traits généraux en disant que « Le Seigneur a tout fait pour Lui » (Prov., XV, 4), et que « Toutes choses sont faites par Lui et pour Lui. » (Hébr., II, 10.) Elle s'exprime d'une manière plus précise et plus directe, soit lorsqu'elle atteste que « Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde » (Rom., I, 20) (et c'est justement dans cette manifestation des souveraines perfections de Dieu que consiste sa gloire extérieure); soit lorsqu'elle dit : « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (Ps. XVIII, 1), et « La terre est toute remplie de sa gloire. » (Is., VI, 3.) Enfin elle s'exprime très-clairement lorsqu'elle nous recommande de « glorifier Dieu dans nos corps et dans nos esprits, qui lui appartiennent » (I Cor., VI, 20), et qu'elle nous dit : « Soit que vous mangiez ou que vous buviez, ou quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (I Cor., X, 31); qu'en général elle invite le ciel et la terre à glorifier le Créateur : « Louez le Seigneur, ô vous qui êtes dans les cieux; louez-le dans les plus hauts lieux. Louez-le, vous tous qui êtes ses Anges; louez-le, vous tous qui composez ses armées. Soleil et lune, louez-le; étoiles et lumière, louez-le toutes ensemble. Louez-le, cieux des cieux, et que toutes les eaux qui sont au-dessus des cieux louent

---

(1) *In Genes. Quæst.*, 4, *Lect. chr.*, 1843; III, 324-325. Cfr. Chysost. *Opp.*, t. I, p. 157-158, éd. Montfauc.

(2) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 2. La même pensée se retrouve dans Denys l'Aréopagite (*De divin. Nomin.*, cap. 4) et Augustin : « In eo vero « quod dicitur : *Vidit Deus quia bonum est*, satis significatur Deum nulla « necessitate, nulla suæ cujusquam utilitatis indigentia, sed *sola bonitate* « fecisse quod factum est, id est, quia bonum. » (*De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 24.)

le nom du Seigneur. Car Il a parlé, et toutes ces choses ont été faites ; Il a commandé, et elles ont été créées. . . . . Louez le Seigneur, ô vous qui êtes sur la terre, vous, dragons, et vous tous, abîmes ; feu, grêle, neige, glace, vents qui excitez les tempêtes, vous tous qui exécutez sa Parole ; vous, montagnes avec toutes les collines ; arbres qui portez du fruit, avec tous les cèdres ; vous, bêtes sauvages, avec tous les autres animaux ; vous, reptiles, et vous, oiseaux qui avez des ailes ! Que les rois de la terre et tous les peuples, que les princes et tous les juges de la terre, que les jeunes hommes et les jeunes filles, les vieillards et les enfants louent le nom du Seigneur, parce qu'il n'y a que Lui dont le nom est vraiment grand et élevé. Le ciel et la terre publient ses louanges. » (Ps. CXLVIII, 1, 13.) La même pensée se retrouve dans les saints Pères et les Docteurs de l'Église. Elle est exprimée, entre autres, par saint Justin Martyr, qui dit que « Dieu créa le monde pour manifester sa divine puissance (1) ; » par Théophile d'Antioche : « Dieu appela tout du néant à l'existence, afin que la création fît connaître et comprendre toute l'étendue de sa grandeur (2) ; » par Tertullien : « Dieu a tiré le monde du néant pour la glorification de sa majesté (3) ; » par Athénagore, Athanase le Grand, Lactance, Augustin, Jérôme, etc. (4).

Que Dieu se soit proposé également, pour but de la création du monde, la félicité de la créature, cela ressort déjà évidemment du motif qui l'inspira dans cette œuvre. En effet, s'Il créa l'univers uniquement par son infinie bonté, pour que d'autres êtres goûtassent comme Lui les douceurs de l'existence et participassent à ses faveurs, il est clair qu'il y a en

---

(1) . . . Πρὸς ἔνδειξιν τῆς θείας αὐτοῦ δυνάμεως. Justin. *Aristotelic. dogmatum evers.*, p. 111.

(2) . . . Ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ. Theophil. *Ad Autolyc.*, 1, cap. 4.

(3) « De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suæ. » Tertull. *Apolog.*, cap. 17.

(4) Athenag. *De Resurrect. mort.*, cap. 12 : Εὔδηλον, ὅτι κατὰ μὲν τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον, δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον...; Athanas. *Contra Arian.*, orat. II, n. 81 ; Lactant. *Divin. Instit.*, lib. VII, cap. 6 ; Augustin. *De lib. Arbitr.*, III, 11, n. 32 ; Hieronym. *In Ephes.*, 1, 14.

même temps ici l'un des buts de la création. C'est dans ce b que « Dieu ne cesse de rendre témoignage de ce qu'Il est en faisant du bien aux hommes » (Act., XIV, 16), en « leur donnant à tous la vie, la respiration et toutes choses » (XVII, 25); et que, « nous fournissant avec abondance ce qui est nécessaire à la vie » (I Tim., VI, 17), « Il remplit la terre de ses biens » (Ps. CIII, 25), « et comble tous les animaux des effets de sa bonté. » (CXLIV, 16.) Voilà dans quel sens même les anciens Docteurs de l'Église disent fréquemment que Dieu a créé toutes choses, non pour Lui-même, car Il n'a besoin de rien, mais pour nous, pour ses créatures (1). Au reste, ce but est la conséquence nécessaire du premier. Les êtres moraux (les seuls qui aient la faculté d'y tendre librement et de l'atteindre, au lieu que tous les autres sont incapables de glorifier sciemment leur Créateur et ne sont que remplis de sa gloire, ne peuvent que la manifester aux créatures douées de raison), les êtres moraux, disons-nous, en glorifiant leur Créateur, goûtent déjà, par cela même, la félicité. En effet, ils ne peuvent se glorifier véritablement, comme le veut notre Sauveur, que par les *bonnes œuvres* et par une *vie pieuse* (Matth., v, 16); or, la conséquence naturelle des bonnes œuvres, c'est la félicité, selon l'Évangile (v, 3-12), et « La piété, » suivant l'Apôtre, « est utile à tout, et c'est à elle que les biens de la vie présente et de la vie future ont été promis. » (I Tim., IV, 8.)

On voit par là qu'en reconnaissant, comme nous le faisons, pour but de la création, la gloire du Créateur et la félicité de la créature, objets si intimement liés l'un à l'autre, nous ne repoussons point l'idée que le monde ait été aussi créé en vue du développement moral des êtres raisonnables et de leur perfectionnement graduel dans le bien. Sans perfectionnement graduel dans le bien ceux-ci ne peuvent ni glorifier véritablement

(1) Tertull. *Adv. Marcion.*, I, cap. 13 : « Deus mundum non sibi, sed homini fecit; » Gregor. Nyss. *Orat. catech.*, cap. 5; Hilar. *Tract. in Ps.* II, n. 14 : « Deus igitur, ex quo omnia sunt, nullo eorum indiget, quibus id « quod sunt esse largitus est; omnia vero ad profectum eorum, quæ gignerentur, creavit » (in *Patrolog. curs. compl.*, t. IX, p. 269); Leo, *Serm.* II *in Natal. Domini.*

leur Auteur ni atteindre à la félicité. On peut donc également, dans un certain sens, faire de ce perfectionnement un autre but de la création du monde, un but sinon principal et définitif, du moins préliminaire et intermédiaire, par rapport au but principal. « Nous avons été créés dans les bonnes œuvres » (Éph., II, 10), afin de glorifier le Seigneur par ces œuvres et d'atteindre à la félicité par ce même moyen.

§ 60. *Perfection de la créature et origine du mal qui existe dans le monde.*

« Par rapport à la créature, » dit l'Église orthodoxe, « voici comment il convient de raisonner. En tant qu'elle a été créée par l'Être souverainement bon, elle est elle-même bonne, avec cette différence néanmoins que, lorsque la créature raisonnable et libre se détourne de Dieu, elle devient mauvaise; non qu'elle ait été ainsi créée, mais parce que ses actions sont contraires à la raison. Quant à la créature irraisonnable, n'étant pas libre, elle est parfaitement bonne par sa nature. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 31.) Et ailleurs : « Le Créateur étant bon par son essence, tout ce qu'Il a créé est par cela même parfaitement bon, et Il ne peut jamais être le créateur du mal. Que s'il se trouve dans l'homme ou dans le démon (ce qui n'existe pas dans la nature) un mal quelconque, c'est-à-dire le péché, qui est contraire à la volonté de Dieu, ce mal provient ou de l'homme ou du démon. En effet, il est parfaitement vrai et hors de toute espèce de doute que Dieu ne peut être l'auteur du mal, et que par conséquent la stricte justice exige qu'on ne l'impute point à Dieu. » (*Lettre des Patr. d'Or. sur la foi orth.*, art. 4.)

La sainte Écriture atteste, en effet, d'un côté : — que tout ce que Dieu créa fut créé parfait. Ainsi Moïse, en faisant le récit de la création, ajoute après la description de l'œuvre : « Dieu vit que cela était bon. » (Gen., I, 4, 10, 12, 18, 21, 25), et termine en disant : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très-bonnes. » (*Ibid.*, 31.) Les écrivains sacrés qui l'ont suivi répètent la même pensée de différentes manières ; ainsi le Psalmiste : « Que vos œuvres sont grandes et ex-

cellentes, Seigneur! Vous avez fait toutes choses avec une souveraine sagesse » (CIII, 25); l'Ecclésiaste: « Tout ce qu'Il a fait est bon en son temps » (III, 11; comp. Prov., XI, 25); le sage fils de Sirach: « Les ouvrages du Seigneur sont tous souverainement bons » (XXIX, 21); et l'Apôtre saint Paul: « Tout ce que Dieu a créé est bon. » (I Tim., IV, 4.) D'un autre côté, nous trouvons dans l'Écriture que, si le mal existe dans quelques créatures raisonnables, nommément dans l'homme et dans le démon, ce mal ne vient pas de Dieu, mais de ces mêmes créatures. « Il a été homicide dès le commencement, » dit le Sauveur à propos du démon, « et il n'est point demeuré dans la vérité, parce que la vérité n'est point en lui. Lorsqu'il dit des mensonges, il dit ce qu'il trouve dans lui-même, car il est menteur et père du mensonge. » (Jean, VIII, 44.) « Le péché est entré dans le monde par un seul homme, » dit aussi un saint Apôtre, « et la mort par le péché; ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme en qui tous ont péché » (Rom., V, 12); ou: « Celui qui commet le péché est enfant du diable, parce que le diable pèche dès le commencement. » (I Jean, VIII, 8.) C'est en conséquence de cela qu'il nous est dit: « Détournez-vous du mal et faites le bien » (Ps. XXXIII, 14); « lavez-vous, purifiez-vous; ôtez de devant mes yeux la malignité de vos pensées; cessez de faire le mal » (Is., I, 16), etc.

Les saints Pères et les Docteurs de l'Église ont développé ces idées sur la perfection de la création et l'origine du mal dans le monde, soit dans leurs réfutations des gnostiques, des Manichéens, des Marcionites et autres hérétiques qui enseignaient que le monde est imparfait et rempli de mal, et que l'auteur de tout ce mal c'est Dieu lui-même, ou un principe particulier, le principe du mal opposé à celui du bien; soit dans leurs commentaires sur l'ouvrage des six jours. Voici comment ils raisonnaient principalement dans leurs réfutations. « Le mal n'est point une chose à part, ayant, comme les autres êtres créés de Dieu, une existence réelle; ce n'est chez les êtres qu'une déviation de l'état normal, naturel, dans lequel les plaça le Créateur. Ce n'est donc pas Dieu qui est l'auteur ou la cause du mal; le mal provient des êtres eux-mêmes, qui dévient de

leur état normal et de leur destination primitive. Et, comme il n'y a que les êtres moraux qui puissent dévier volontairement de leur état naturel, il s'ensuit que le mal, dans le sens rigoureux, ne peut être que moral. Quant au mal physique, il doit être considéré en partie comme une conséquence du mal moral, et en partie comme une punition envoyée de Dieu pour les péchés et comme un moyen de correction pour les pécheurs (1). » Et, dans leurs commentaires sur l'ouvrage des six jours de la création, les saints Docteurs examinaient successivement chaque ordre des œuvres divines, au jour où elles apparurent, et signalaient en détail les marques de la sagesse créatrice dans leur parfaite organisation (2).

Enfin la saine raison, partant de la seule idée de Dieu, adopte volontiers la doctrine de l'Écriture sainte et des saints Pères sur la perfection de la création et l'origine du mal dans le monde. Dieu est un Être souverainement sage et tout-puissant; Il n'a donc pu faire le monde imparfait; Il n'a pu rien y produire qui ne répondît pas à son but et ne concourût pas à la perfection du tout. Dieu est un Être souverainement saint et bon; par conséquent, Il n'a pu être l'auteur ni du mal moral, ni du mal physique; et s'Il avait créé le monde imparfait, ç'aurait été ou parce qu'Il n'aurait pas pu le faire mieux ou parce qu'Il ne l'aurait pas voulu. Mais ces deux suppositions sont également contradictoires avec la véritable idée de l'Être suprême.

§ 61. *Application morale du dogme.*

Si nous pénétrons maintenant le sens du dogme de la créa-

---

(1) Dionys. Areopag. *De divin. Nomin.*, cap. 4, n. 18-35; Theophil. *Ad Autolyc.*, XI, 27; Tatian. *Ad Græc.*, XI; Iren. *Adv. Hær.*, IV, 29, n. 1; Tertull. *Adv. Marcion.*, 1, 16, 25, 26; 11, 6, 14; Origen. *Contra Cels.*, IV, 54; Athanas. *Contra Gent.*, cap. 7; Ambros. *In Hexaem.*, I, cap. 8; Grég. le Théol., *Œuvr. des saints Pères*, III, 320; saint Basile, *Ibid.*, VIII, 142-163; Augustin. *Contra Manich.*, XI, 29, n. 43; *De Civit. Dei*, XII, 5, 6; J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, III, 20.

(2) Voy. *Comment. sur la Création en six jours* ou *sur le livre de la Gen.* de saint Basile, saint Chrysostome, saint Ambroise, Grég. de Nysse, saint Ephrem, etc.

tion, nous pouvons y puiser de nombreuses leçons, soit par rapport au Créateur, soit par rapport aux créatures.

1° Dieu créa l'univers, et nous avec lui, uniquement par sa bonté infinie et par son amour, n'ayant besoin de rien ni de personne. Ainsi le premier sentiment dont chacun de nous doit être pénétré, à la vue de la nature comme à l'idée de sa propre existence, c'est celui de la plus profonde reconnaissance pour le Créateur.

2° Le monde tiré du néant, son imposante immensité, son organisation admirable, soit dans l'ensemble, soit dans les plus minimes détails, la variété surprenante des êtres qui l'habitent et les qualités qu'ils ont en partage, tout cela manifeste la toute-puissance, la grandeur et la sagesse infinies de Dieu, de sorte qu'en général le monde est le miroir des perfections de la Divinité. Ayons donc, le plus souvent qu'il nous sera possible, les yeux dans ce miroir, image de Notre-Seigneur, pour marcher en sa présence et imiter ses perfections.

3° Le but principal de la création du monde, ce fut la gloire du Créateur ; et le monde qui nous entoure, nous offrant une image si pure de la perfection de Dieu, est véritablement un temple majestueux dans lequel tout célèbre et glorifie sans cesse son Créateur. Apprenons donc, nous aussi, à joindre notre voix reconnaissante à celle de la nature entière ; apprenons à « glorifier Dieu dans notre âme et dans notre corps, qui lui appartiennent » (I Cor., vi, 20), et « à faire tout pour la gloire de Dieu. » (I Cor., x, 31.)

4° Toutes les œuvres de Dieu sont parfaites, et leur perfection consiste en ce que chacune d'elles est complétement suffisante pour remplir le but qui lui fut assigné. Nous saurons donc respecter cette perfection de la créature en nous gardant bien d'user jamais d'un objet ou d'un être quelconque contrairement à sa nature et à sa destination.

5° Toutes les œuvres de Dieu sont belles. Sachons aimer ces beautés comme des ouvrages sortis des mains de Notre-Seigneur ; mais les aimer de manière que la créature ne nous fasse point oublier le Créateur ; qu'au contraire, à l'aspect de la beauté visible, nous nous élevions de plus en plus à la contemplation

de la beauté invisible, incréée et souveraine de Dieu, et que nous nous y attachions de toute notre âme, que nous y cherchions notre véritable félicité.

ARTICLE II.

DES PRINCIPAUX ORDRES DES CRÉATURES DE DIEU.

I. — DU MONDE SPIRITUEL.

§ 62. *Doctrine de l'Eglise et aperçu des fausses idées sur ce dogme.*

La doctrine de l'Église orthodoxe concernant le monde invisible ou spirituel, envisagé proprement comme ouvrage de Dieu, peut se présenter ainsi : « Les Anges sont des esprits incorporels, doués d'intelligence, de volonté et de force... Ils ont été créés avant le monde visible et l'homme... Ils se divisent en neuf chœurs... Les mauvais Anges mêmes ont été créés bons par Dieu, mais sont devenus mauvais par leur propre volonté. » (*Gr. Cat. chr.*, art. 1; *Conf. orth.*, art. 1, rép. 19, 21.) Cette doctrine, qui, comme nous le verrons, exista toujours tout entière dans l'Église, y fut aussi dans son ensemble diversement appréciée ou même rejetée. Ainsi il y eut et il y a encore des gens qui niaient et qui nient l'*existence* même des Anges, soit des bons, soit des mauvais, alléguant principalement à l'appui de leur idée que les passages de l'Écriture sainte où il en est fait mention doivent être entendus dans un sens figuré (1). D'autres eurent leurs opinions particulières par rapport à la *nature* des Anges, ceux-ci leur attribuant des corps, mais pour la plupart très-subtils ou éthérés (2), ceux-là les considérant comme d'une nature inférieure en dignité aux âmes humaines (3). Il y en eut qui errèrent sur l'*origine* des Anges : d'abord sur le mode

(1) Hobbesius, *Leviath.*, cap. 34 ; Semler, *Dissert. de Dæmoniacis*, Halæ, 1760 ; Schott. *Epitom. Theol. Christ. dogmat.*, p. 83, et autres.

(2) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, cap. 57 ; Clem. Alex. *Strom.*, IV, 3 ; Tatian. *Adv. Græc.*, XII.

(3) Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 8, 9 ; Origen. *In Matth.*, t. X, n. 13 ; *In Joann.*, t. I, n. 24.

de leur origine, affirmant qu'ils n'ont point été créés de Dieu, mais sont émanés de son essence (1); ensuite sur l'époque de leur origine, les supposant créés aussitôt après la création de la matière, mais avant sa formation en monde visible (2), ou le premier jour, en même temps que la lumière (3), ou après la création du monde matériel et de l'homme (4); même, selon quelques-uns, les esprits déchus étaient méchants par leur propre nature et dès le commencement, et ne le devinrent pas de leur volonté propre (5). Il y eut enfin quantité d'opinions particulières sur *le nombre et les catégories* des bons et des mauvais Anges, sur le mode et la cause de la chute des premiers, sur la nature de leur premier péché, etc.

La valeur de chacune de ces opinions, exposées ou non exposées, ressortira d'elle-même du développement détaillé de la doctrine orthodoxe sur les bons et les mauvais esprits envisagés comme créatures de Dieu.

A. — DES BONS ESPRITS OU DES ANGES.

§ 68. *Idée des Anges et réalité de leur existence.*

Le mot ange (Ἄγγελος, מלאך, *envoyé, messager*), suivant l'expression des anciens docteurs de l'Église, est une dénomination, non de nature, mais d'office (6). Il n'est donc point étonnant que l'Écriture sainte l'applique aux différents envoyés de

(1) C'était l'opinion de Cérinthe, de Carpocrate, de Saturnin et d'autres. Vid. apud Augustin. *Contra Faust.*, XV, 5, et *De Gen. ad litter.*, VII, 2, n. 3.

(2) Gennad. *De Dogmat. eccles.*, cap. 10, in *Patrolog. curs. compl.*, t. LVIII, p. 983.

(3) Epiphan. *Hæres.*, LXV, 4, 5; Augustin. *De Civit. Dei*, XI, 7, 9.

(4) C'était l'opinion de quelques-uns déjà dans les temps anciens, à en juger par ce que dit Augustin (*De Civit. Dei*, XI, cap. 2), et, dans les temps modernes, ce fut, entre autres, celle de Schubert. (Schubert. *Instit. theol. Dogmat.*, I, cap. 4, § 51.)

(5) Nommément les Ébionites, les gnostiques, et en général les dualistes. Vid. apud. Clem. Alex. *Homil.* XIX, n. 12, 13.

(6) Origen. *Contra Cels.*, V, 4 : Τούτους δὴ ἀγγέλους ἀπὸ τοῦ ἔργου αὐτῶν μεμαθηκότες καλεῖν; Hilar. *De Trinit.*, V, 22; Augustin. *Serm.* 1 *in Ps.* CIII, n. 15; Sev. Gab. *Homil.* III, p. 103 (edit. Aucher) : « Angeli nomen non naturæ est, sed ministerii est nomen. »

Jéhova chargés d'annoncer sa volonté. Ainsi, dans l'Ancien Testament, cette dénomination est attribuée au Messie lui-même, qui d'ailleurs n'est pas appelé simplement Ange, mais l'*Ange de l'alliance* (Mal., III, 1); à Moïse (Nombr., XX, 16) et à d'autres Prophètes (Agg., I, 13; Is., XXIII, 7); aux prêtres (Mal., II, 7); même à des êtres inanimés qui font la volonté de Dieu (Ps. LXXVII, 49); et, dans le Nouveau Testament, au Précurseur du Messie (Matth., XI, 10); aux disciples du Sauveur (Luc, IX, 52); à ceux du Précurseur (*Ibid.*, VII, 24, suivant le texte original), et aux représentants des Églises (Ap., I, 20; II, 1). Mais, dans le sens propre et rigoureux, l'Écriture appelle *Anges* des êtres d'une espèce particulière, différents de la Divinité et de l'homme, des êtres spirituels, réels et non imaginaires, et cela dans nombre de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'on ne pourrait interpréter figurément sans forcer les textes.

Voici quelques exemples tirés de l'Ancien Testament.

1° Il est dit du patriarche Jacob : « Il vit en songe une échelle dont le pied était appuyé sur la terre et le haut touchait au ciel, et les Anges de Dieu montaient et descendaient le long de l'échelle. Il vit aussi le Seigneur appuyé sur le haut de l'échelle, qui lui dit : Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham votre père et le Dieu d'Isaac. » (Gen., XXVIII, 12, 13.) Ici, évidemment, les Anges sont distincts de Dieu et de l'homme; et, bien que cette vision eût lieu en songe, ils doivent pourtant être reconnus, ainsi que Dieu qui apparut avec eux, pour des êtres réels, d'autant plus que ce songe du patriarche fut une dispensation divine.

2° Dans le livre de Job nous lisons : « L'homme osera-t-il se dire juste en se comparant à Dieu? et sera-t-il plus pur que Celui qui l'a créé? Ceux mêmes qui servaient Dieu n'ont pas été stables, et Il a trouvé du déréglement jusque dans ses Anges. » (IV, 17, 18.) Ici encore les Anges sont distingués de Dieu et de l'homme, et représentés comme supérieurs à celui-ci par leur nature. Or eût-il été possible d'établir une telle comparaison si les Anges n'eussent pas réellement existé?

3° Le Psalmiste fait aussi une comparaison analogue entre

l'homme et les Anges, seulement en des termes plus énergiques : « Qu'est-ce que l'homme, pour que Vous Vous souveniez de lui? ou le Fils de l'homme pour que Vous le visitiez? Vous ne l'avez qu'un peu abaissé au-dessous des Anges; Vous l'avez couronné de gloire et d'honneur. » (VIII, 4, 5.)

4° Quoique le nom d'*Ange*, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, s'applique quelquefois aussi aux Prophètes, néanmoins, dans le sens propre, les Anges sont clairement distingués des Prophètes, parce qu'ils leur apparaissent au nom de Jéhova et leur annoncent sa volonté. Ainsi un Ange apparut à Élie (IV Rois, I, 3-15), à Daniel (I, 16; IX, 21), à Zacharie (I, 13).

Le Nouveau Testament nous fournit des preuves plus claires encore et plus concluantes de cette même vérité, soit dans les paroles du Sauveur lui-même, soit dans celles des Apôtres.

Notre Sauveur dit, par exemple :

1. — « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme; le champ, c'est le monde. Le bon grain, ce sont les enfants du royaume, et l'ivraie, ce sont les enfants de l'iniquité. L'ennemi qui l'a semée, c'est le diable; la moisson, c'est la fin du monde; les moissonneurs, ce sont les Anges. » (Matth., XIII, 37-39.) Dans cette parabole, les Anges sont représentés comme ayant une existence tout aussi réelle que le Fils de l'homme, que le monde et les enfants du royaume.

2. — « Prenez bien garde de ne mépriser aucun de ces petits; car je vous déclare que dans le ciel leurs Anges voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux. » Ici les Anges sont représentés non-seulement comme des êtres réels, des individus, mais aussi comme étant en rapport immédiat avec Dieu.

3. — « Je vous déclare que quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme le reconnaîtra aussi devant les Anges de Dieu; mais si quelqu'un me renie devant les hommes, je le renoncerai aussi devant les Anges de Dieu. » (Luc, XII, 8-19.) Il faut conclure de ces paroles que les Anges forment une classe d'êtres déterminée, distincte de l'espèce humaine.

4. — « Quant à ce jour ou à cette heure-là, nul ne le sait,

ni les Anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. » (Marc, xiii, 32.) Dans ce passage les Anges sont représentés comme habitants du ciel, comme surpassant les hommes en connaissances, et comme ayant une existence non moins réelle que le Père et le Fils.

5. — « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, accompagné de tous ses Anges, il sera assis sur le trône de sa gloire. » (Matth., xxv, 31; comp. xvi, 27; Luc, ix, 26.) Le Fils de l'homme viendra juger le monde, accompagné, sans nul doute, d'êtres très-réels.

6. — « Lors de la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris, mais ils seront comme les Anges dans le ciel. » (Matth., xxii, 30.) Ces paroles, dans lesquelles les Anges sont incontestablement donnés pour des êtres réellement existants, sont d'autant plus remarquables que le Seigneur les prononça devant les Sadducéens, qui niaient l'existence des Anges (Act., xxiii, 8), et témoignait ainsi qu'Il présentait sa doctrine sur les Anges comme une immuable vérité, et ne se prêtait nullement aux fausses idées de ses auditeurs, ainsi que le prétendent les incrédules (1).

Par rapport aux Apôtres, il nous suffira d'écouter les témoignages des deux principaux d'entre eux.

Saint Pierre dit : « Il leur fut révélé (aux Prophètes) que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils étaient ministres et dispensateurs de ces choses que ceux qui vous ont prêché l'Évangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel vous ont maintenant annoncées, et que les Anges mêmes désirent de pénétrer. » (I Pierre, i, 14.) Ici les Anges sont bien clairement distingués des autres envoyés (Anges) et messagers de Dieu : des Prophètes, des Apôtres, et sont représentés comme des êtres d'une espèce particulière, supérieurs, raisonnables et libres.

Saint Paul écrit à son cher disciple Timothée : « Je vous en conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ et ses Anges élus, d'observer ces choses. » (I Tim., v, 21.) Si l'Apôtre invoque ainsi en témoignage les Anges, en même temps que Dieu le Père

---

(1) Voir plus haut, p. 458, note 1.

et Jésus-Christ Notre-Seigneur, il est hors de doute qu'il leur attribue une existence réelle.

Et dans son Épître aux Hébreux, le même Apôtre dit, en comparant le Sauveur aux Anges : « Il est assis à la droite de la souveraine Majesté.... étant aussi élevé au-dessus des Anges que le nom qu'Il a reçu est plus excellent que le leur. Car qui est l'Ange à qui Dieu ait jamais dit : Vous êtes mon Fils ; je vous ai engendré aujourd'hui ?.... Et lorsqu'Il introduit de nouveau son premier-né dans le monde, Il dit : Que tous les Anges de Dieu l'adorent. » (Hébr., I, 4-6.) De là il résulte aussi évidemment que l'Apôtre considérait les Anges, non comme des êtres imaginaires, mais comme des êtres réels et même supérieurs dans l'ordre des autres êtres de la création.

Que l'Église de Christ ait cru dès l'origine à l'existence des Anges, c'est ce qu'établissent incontestablement tous les anciens Symboles, dans lesquels Dieu est appelé, entre autres, le Créateur des choses invisibles, c'est-à-dire du monde spirituel (1), et, en particulier, les Docteurs de l'Église : Justin Martyr, Athénagore, Eusèbe, Basile le Grand, Grégoire le Théologien, Augustin et quantité d'autres (2), dont il serait inutile de citer les témoignages, vu que personne ne mit jamais en doute la foi de l'Église à l'existence des Anges.

La raison humaine apprenant de la révélation divine qu'il y a un autre monde encore que le monde visible, un monde spirituel, qu'il existe des Anges, peut également, par sa propre voie, se rapprocher jusqu'à un certain point de cette même vérité.

Nous savons par l'histoire que la foi à l'existence des Anges

---

(1) Dans le Symbole de l'Église de Jérusalem on lit : Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν..., ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων ποιητὴν ; dans celui de l'Église d'Antioche, suivant le texte de Catrien : « Credo in... Creatorem omnium visibilium et *invi*« *sibilium* creaturarum ; » et dans celui de l'Église de Césarée : Πιστεύω εἰς..., τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. (Vid. apud Bingham, *Origin. eccles.*, lib. X, cap. 4.)

(2) Justin. *Apolog.*, I, n. 6 ; Athenag. *Legat.*, n. 10 ; Euseb. *Demonstr. evang.*, III, cap. 5 ; saint Basile, *Œuvr. des saints Pères*, V, 271 ; Grég. le Théol., *ibid*, III, 240 ; Augustin. *Serm.* 1 *in Ps.* CIII : « Quamvis non videa« mus apparitiones Angelorum, tamen Angelos esse novimus ex fide, et mul« tis apparuisse legimus. »

exista dans tous les temps et chez tous les peuples, malgré leur différence de religion, qu'elle est presque aussi généralement répandue parmi les hommes que la foi à l'existence d'un Dieu (1). Comment envisager un tel phénomène? Comment l'expliquer? L'explication la plus simple et la moins forcée qu'on en puisse donner, c'est d'admettre que la doctrine des Anges passa, de la religion primitive, dans tous les systèmes religieux des différents peuples, qu'elle est un des restes, quoique grandement altéré, de cette révélation primitive que Dieu daigna accorder à nos premiers parents avant leur expulsion du Paradis, et qui se transmit ensuite par eux à tous leurs descendants.

Si nous portons nos regards sur le monde matériel, nous y voyons une quantité et une variété extraordinaires d'êtres; nous remarquons entre eux des degrés et des ordres distincts : les uns sont supérieurs aux autres, ceux-ci moins parfaits que ceux-là. Ne devons-nous pas, par analogie, en conclure qu'il existe aussi quelque chose de semblable dans le monde spirituel; qu'outre l'âme de l'homme, la seule que nous connaissions, il doit exister encore une infinité d'esprits et de classes d'esprits également supérieurs les uns aux autres, à raison du degré de leurs perfections, et formant pour ainsi dire une échelle continue, commençant à l'âme de l'homme et s'élevant jusqu'à Dieu? Au moins est-il tout à fait invraisemblable que le monde spirituel soit borné aux âmes humaines, quand le monde matériel est déjà si surprenant par sa grandeur et sa variété.

Si la saine raison ne peut se refuser à reconnaître, comme but du monde, d'un côté la gloire du Créateur, et, de l'autre, la félicité des créatures (§ 59), sous ce rapport même l'existence des esprits se présente comme une nécessité. Bien que le Seigneur ait manifesté nombre de ses perfections dans la création des êtres matériels, ces derniers sont incapables de comprendre celles qui brillent en eux et d'en rendre gloire à leur Auteur.

---

(1) Cela nous est attesté et par les anciens (Tertull. *Apolog.*, cap. 22; Cyprian. *De Idol. vanit.*, p. 226, ed. Maur.; Athenag. *Legat. pro Christ.*, n. 23), et par les modernes. (Ramsay, *Voyages de Cyrus...*; Carli Rubi, *Lettere Americane.*)

Quoiqu'il ait versé sur eux en abondance les biens de la vie, la plupart d'entre eux n'ont pas même la faculté de sentir leur propre existence, et ceux qui ont le sentiment, la conscience de leur être, sont hors d'état de s'en rendre compte et d'en jouir avec connaissance de cause. Il n'y a que les êtres spirituels et doués de raison qui soient à même de comprendre les perfections de Celui qui les créa, manifestées soit en eux-mêmes, soit dans la création du monde matériel; il n'y a qu'eux qui puissent le glorifier et par des paroles de sagesse et par une vie pieuse, et qui puissent non-seulement sentir, mais encore connaître particulièrement toute la douceur de l'existence, goûter un bonheur réel et une vraie félicité.

§ 64. *Origine divine des Anges et temps de leur création.*

On sait que le saint auteur de la Genèse, en décrivant la création du monde, n'a rien dit de positif par rapport à l'origine des Anges. Suivant les saints Pères de l'Église, deux raisons le portèrent à en agir ainsi. La première, c'est que, les Juifs de son époque étant incapables de s'élever à des objets en dehors du domaine des sens, Moïse se proposa de leur tracer uniquement l'histoire du monde visible, afin de leur apprendre au moins par une série de faits à leur portée à connaître le véritable Auteur de tout ce qui existe (1). La seconde raison, c'est qu'il n'eût point été sans danger de parler clairement de l'existence d'êtres supérieurs, spirituels, à des gens qui n'étaient pas encore assez affermis dans la vérité de l'unité de Dieu et étaient enclins au polythéisme et à l'idolâtrie (2). Néanmoins, malgré le silence de Moïse sur la création des Anges, cette vérité est incontestablement enseignée dans la Parole de Dieu.

---

(1) Chrysost. *In Genes. homil.*, II, n. 2; *In Ps.* VIII, 4; *In Genes. serm.*, I, n. 2.
(2) Athanas. *Ad Antioch.*, *quæst.* IV; Chrysost. *In Genes.*, *hom.*, II, n. 2; Theodoret. *In Genes.*, quæst. II : « Les Juifs, sous la loi, n'avaient ni fermeté ni constance dans la vertu; car, aussitôt après de nombreux et ineffables prodiges, ils se firent un dieu du veau d'or. Eux qui déifièrent si aisément l'image d'une brute, que n'eussent-ils pas fait s'ils avaient connu les êtres invisibles? » (*Lect. chr.*, 1843, III, 320.)

Elle est exprimée, d'abord, dans les passages où il est dit que tout ce qui existe en dehors de Dieu a reçu de Lui l'existence; par exemple : « Toutes choses ont été faites par Lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui » (Jean, I, 3); « Tout est de Lui, tout est par Lui, tout est en Lui » (Rom., XI, 36); « Il n'y a pas de maison qui n'ait été bâtie par quelqu'un; or Celui qui est l'architecte et le créateur de toutes choses est Dieu. » (Hébr., III, 4; comp. Éph., III, 9; Ap., IV, 11.)

Elle est exprimée plus directement encore et avec plus de clarté dans ces paroles d'Esdras : « C'est Vous qui êtes le seul Seigneur; c'est Vous qui avez fait le ciel, et le ciel des cieux, et toute l'armée céleste, la terre et tout ce qu'elle contient, les mers et tout ce qu'elles renferment; c'est Vous qui donnez la vie à toutes ces créatures, et c'est Vous que l'armée du ciel adore. » (Néh., IX, 6.) Ici par *l'armée céleste,* ouvrage de Dieu, on entend les Anges, qui sont effectivement ainsi nommés dans l'Écriture (Luc, II, 13), et représentés comme entourant le trône de l'Éternel et l'adorant. (Is., VI, 3; Ap., VII, 11; Ps. XCVI, 7.)

Elle est exprimée, enfin, avec toute la clarté et la précision désirables par l'Apôtre, qui nous dit : « Tout a été créé par Lui dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances; tout a été créé par Lui et pour Lui. » (Col. I, 16.) *Les choses invisibles* désignent ici le monde spirituel, par opposition au monde visible, matériel, et *les Trônes, les Dominations et les Puissances* sont les noms des différentes hiérarchies des Anges, comme cela ressort d'autres passages analogues. (I Pierre, III, 22; Éph., I, 20-21.)

La foi de la sainte Église en Dieu Créateur des choses invisibles, c'est-à-dire du monde spirituel, cette foi que révèlent ses Symboles, plusieurs de ses Docteurs l'ont confessée clairement dans leurs écrits. Ainsi saint Irénée dit : « Dieu a tout créé comme il Lui a semblé bon, donnant à chaque être organisation convenable, sage direction et commencement d'existence : aux êtres spirituels, nature spirituelle et invisible; aux célestes, nature céleste; aux Anges, nature angélique; aux animaux, nature animale.... et tout ce qu'Il a créé, Il l'a créé par la

toute-puissance de sa Parole (1). » Eusèbe : « Lorsque Dieu, voulant distribuer le trésor de ses richesses, se fut proposé d'appeler à l'existence toutes sortes de créatures raisonnables, Il créa les différentes puissances incorporelles, pensantes et divines, les Anges et les Archanges, esprits non participants à la matière et parfaitement purs (2). » Ambroise : « Le Créateur des Anges, des Dominations et des Puissances, nous le reconnaissons aisément en Celui qui, par un acte de son pouvoir, tira du néant un si beau monde, qui n'existait point auparavant (3). » Théodoret : « Que les Anges soient l'ouvrage du Dieu Créateur de toutes choses, c'est ce que nous croyons fondé sur le témoignage de l'Écriture (4). » Augustin : « Il est clairement exprimé dans la révélation divine que les Anges mêmes ont été créés de Dieu (5). »

Quant à l'époque à laquelle Dieu créa les Anges, la révélation divine nous en parle moins clairement. De toutes les opinions qui ont existé à ce sujet parmi les chrétiens, il n'y en a qu'une seule qui soit fondée sur la Parole de Dieu; c'est par conséquent cette opinion que les saints Pères et les Docteurs de l'Église ont pour la plupart embrassée, et que l'Église orthodoxe elle-même reconnaît pour être la vérité. La voici : « Les Anges ont été créés de Dieu avant toutes choses, et, en général, le monde spirituel a été créé avant le monde matériel (6). »

Cette doctrine repose, d'un côté, sur les premières paroles du saint auteur de la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » (Gen., I, 1.) Ici par le mot *ciel* il est impossible d'entendre la voûte éthérée, ou, en général, ce que nous appelons de ce nom; car le ciel visible, avec ses espaces et ses luminaires, fut créé plus tard. (*Ibid.*, 6; VIII, 14-17.) Et comme par le mot *terre* il faut entendre non-seulement la

---

(1) Iren. *Adv. Hæres.*, II, cap. 3.
(2) Euseb. *Demonstr. Evang.*, IV, cap. 1.
(3) Ambros. *In Hexaem.*, I, cap. 3, 4.
(4) Theodoret. *Divin. Decret. epitom.*, cap. 5, *de Angelis; Lect. chr.*, 1844, IV, p. 209-210; *In Genes.*, *quæst.*, II; *Lect. chr.*, 1843, III, 321.
(5) Augustin. *De Civit. Dei*, II, cap. 9; *De Genes. ad litt.*, VII, 2, n. 3.
(6) *Conf. orth.*, art. I, rép. 18; *Gr. Cath. sur Art.* I.

terre proprement dite, mais encore, en général, la matière dont Dieu forma ensuite en six jours le monde matériel (1), de même, par le mot *ciel*, évidemment opposé au mot *terre*, il est naturel d'entendre proprement les esprits qui sont ordinairement représentés dans l'Écriture comme habitant le ciel (Col., I, 16) (2). Cette conjecture est d'autant plus probable que Moïse ne prête point au ciel le même désordre, la même confusion qu'à la terre ou à la matière primitive, et de cette manière les distingue et les oppose l'un à l'autre. S'il en est ainsi, les Anges ont été créés avant toutes choses, quand rien n'existait encore, excepté Dieu, et ont été le début de toute la création (3). — D'un autre côté, c'est sur les paroles de Dieu à Job : « Où étiez-vous lorsque les astres du matin me louaient tous ensemble et que tous les enfants de Dieu étaient ravis de joie? » (Job, XXXVIII, 7.) Ce qui est ici appelé, suivant le texte original, *les enfants de Dieu*, ou, dans la version slave, *les Anges*, ce sont, sans nul doute, les Anges proprement dits, les esprits incorporels; car, par deux fois déjà, précédemment, ils ont été appelés de ce nom dans le même livre de Job (I, 6; II, 1). Cependant ils sont représentés ici comme existant déjà et glorifiant Dieu le quatrième jour, où les étoiles furent créées; ils sont donc supposés créés déjà auparavant (4).

---

(1) « Dicta est terra invisibilis, dit Augustin, et incomposita, et tenebræ « super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari po- « terat...; dicta est aqua, quia facilis et ductilis subjacebat operanti, ut de « illa omnia formarentur; sed *sub his omnibus nominibus materia erat* invisa « et informis, *de qua Deus condidit mundum.* » (*De Genes. contra Manich.*, I, cap. 5; confer. *Confess.*, XII, cap. 4, 8, 12.)

(2) « Par le ciel, dont il est dit qu'il fut créé au commencement et avant toute chose, on comprend toutes les créatures spirituelles sur lesquelles le Seigneur repose comme sur un trône. » (Origen. *In Genes. homil.*, I). Augustin répète la même pensée, quoique d'un ton moins décisif. (*De Civitate Dei*, XI, cap. 1.)

(3) Suivant le contenu de nos hymnes sacrées. (*Hymn. canon. des Arch.*, I.)

(4) Ce même texte de Job est cité par Origène : « Lorsque les étoiles furent créées, tous les Anges de Dieu chantèrent ses louanges, comme étant les aînés, non-seulement de l'homme, créé après eux, mais encore de tous les êtres créés pour l'homme » (*In Matth.*, hom. 10); par Épiphane : « Si les Anges n'avaient pas été créés en même temps que le ciel et la terre, Dieu n'aurait pas dit à Job : *Créés alors* » (*Hæres.*, LXV); par Sévérien (*De mundi*

Parmi les saints Pères et les Docteurs de l'Église qui reconnaissaient les Anges comme créés avant le monde matériel, nous citerons :

1° Saint Basile. « Déjà avant l'existence du monde, » dit-il, « il y avait une certaine condition, telle qu'il la fallait aux puissances qui ont précédé le monde et le temps, condition éternelle, durant à perpétuité. Ce fut dans cette condition que le Créateur et Auteur de toutes choses créa le monde de la pensée, tel qu'il convenait à la félicité des adorateurs de Dieu, les natures intelligentes et invisibles, ineffables beautés dont nous pouvons saisir l'idée, mais qui surpassent notre entendement, de sorte qu'il nous est même impossible d'imaginer des termes pour les désigner. Ce sont elles qui remplissent l'essence du monde invisible, comme nous l'apprend saint Paul lorsqu'il dit : « Tout a été créé par Lui dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances » (Col., I, 16), et les armées des Anges, et les hiérarchies des Archanges. Et, lorsqu'il fut nécessaire de joindre à ce monde déjà existant le nôtre, qui est principalement l'école où se forment les âmes humaines, et en général aussi la demeure de tout ce qui est sujet à naître et à se détruire, alors parut l'alliée naturelle du monde, comme des animaux et des végétaux qu'il renferme, la succession du temps, qui va toujours hâtant sa marche et ne s'arrêtant jamais (1). »

2° Saint Grégoire le Théologien : « Comme ce n'était pas une occupation suffisante pour la suprême Bonté que la contemplation de soi-même, et qu'il fallait encore que le bien se répandît, pour que le nombre des individus favorisés fût aussi grand que possible (car tel est le caractère de la souveraine Bonté), Dieu imagina, avant toutes choses (πρῶτον), les puissances angéliques et célestes, et sa pensé fut convertie en fait par le Fils et consommée par le Saint-Esprit.... Et, comme Il

---

Opif. orat. 4); par Césaire (*Dialog.* I, quæst. 61); Augustin (*De Civit. Dei*, XI, cap. 9), etc.

(1) Hom. 1, *Sur l'Œuvre des six jours*, *Œuvr. des saints Pères*, V, p. 7-8.

se complaisait dans les premières créatures, Il conçut l'idée d'un autre monde matériel et visible; et voilà l'harmonieux ensemble du ciel et de la terre, et de tout ce qui existe entre eux (1). »

3° Saint Jean Chrysostome : « Dieu a créé les Anges, les Archanges et les autres êtres incorporels, et cela uniquement par sa bonté... Après eux Il créa aussi l'homme et tout ce monde (visible), par le même principe (2). »

4° Saint Ambroise : « Les Anges, les Dominations et les Puissances, quoique ayant eu leur commencement, existaient pourtant déjà lorsque ce monde fut créé. » Et ailleurs : « Même avant le commencement du monde, les Chérubins et les Séraphins criaient déjà de leur voix mélodieuse : « Saint! saint! saint!... (3). »

5° Jérôme : « Notre monde ne compte pas encore six mille ans d'existence (naturellement à l'époque où écrivait ce saint Père), mais combien ne doit-il pas s'être écoulé avant lui d'éternités (*æternitatés*), combien de temps, combien de siècles innombrables, durant lesquels les Anges, les Trônes, les Dominations et les autres puissances servaient le Seigneur et existaient par son bon plaisir, sans mesure ni variation de temps (4)! »

Les mêmes idées se retrouvent dans saint Denis l'Aréopagite, Origène, Césaire, Hilaire, saint Grégoire le Grand, Anastase le Sinaïte, saint Jean Damascène, Photius, saint Démétrius de Boston, etc. (5).

---

(1) Serm. 38, *Œuvr. des saints Pères*, III, 240, 241.

(2) Μετὰ δὲ τὴν τούτων δημιουργίαν ποιεῖ καὶ τὸν ἄνθρωπον... καὶ τὸν κόσμον ἅπαντα τοῦτον. *Ad Stagir.*, lib. I, *in Opp.*, t. I, p. 157-158, éd. Montfauc.

(3) Ambros. *In Hexaem.*, I, cap. 5, n. 19; conf. *Præfat. ad Psalmos*, n. 2.

(4) Hieronym. *In cap.* 1 *epistolæ ad Titum.*

(5) Dionys. Areopag. *De Divin. Nom.*, cap. 5; Origen. *In Matth. homil.*, 10; Cæsar. *Dialog.* 1, quæst. 61 et 123; Hilar. *De Trinit.* XII et *Libr. contra Auxent.*; Gregor. Magn. *Moral.*, XXVIII, 14; Anast. Sin. Ὁδηγοῦ, cap. 4; Damasc., II, cap. 3; Phot. *Biblioth.*, fol. 473; Démétr. de Boston, *Annal.*, 1 part., p. 10. Ce fut également l'opinion de Cassian. *Collat.* VIII, cap. 7; Isidor. Hispal. *De summo Bono*, I, cap. 10; Beda, t. VIII, quæst. 9, fol. 398; Junil. *De Part. divin. legis*, lib. II, cap. 2.

Toutes les autres opinions sur l'époque de la création des Anges sont dénuées de fondement et purement arbitraires.

Telle est d'abord celle qui fait naître les Anges immédiatement après la création de la matière primitive et avant l'organisation du monde visible. Voici en quoi elle consiste : « Au commencement, Dieu créa de rien le ciel, la terre et l'eau ; et, lorsque les ténèbres recouvraient encore les eaux, et celles-ci la terre, alors furent créés les Anges et toutes les puissances célestes, afin que la bonté du Créateur ne restât pas inactive, mais qu'elle eût sur qui se manifester durant les siècles (*spatia*); ensuite seulement ce monde visible fut organisé et décoré avec la matière créée de Dieu (1). » Cette opinion repose, d'un côté, sur cette idée qu'entre la création première du ciel et de la terre et l'œuvre des six jours, qui la suivit et produisit le monde visible, il s'écoula un laps de temps considérable ; de l'autre, sur ce raisonnement que si, dans cet intervalle, Dieu n'eût pas créé les Anges, sa bonté serait restée inactive. Mais sur quoi fonder la première de ces idées ? D'où sait-on combien de temps la matière, une fois créée, resta dans le chaos ? Et, si elle y resta longtemps, qu'est-ce que longtemps en comparaison de l'éternité qui précéda l'existence du monde et pendant laquelle Dieu exista seul ? Est-il bien possible qu'il faille dire que la bonté resta alors inactive ? ou faudra-t-il admettre, pour écarter cette idée, que le monde a été créé de Dieu de toute éternité ?

Telle est encore l'opinion que les Anges ont reçu l'existence au premier jour de la création, opinion fondée sur ce qu'en ce jour-là Dieu créa la lumière, et que les Anges sont représentés comme ayant une nature ignée ou lumineuse (2). Mais cette lumière primitive était sensible, puisqu'alors elle produisit le jour ; d'ailleurs, ainsi que nous le verrons, c'est à tort qu'on représente les Anges avec une nature ignée ou revêtus d'un corps, quelque subtil qu'on veuille le supposer.

Telle est, enfin, l'opinion que les Anges n'auraient été créés qu'après le monde et l'homme, opinion que l'on prétend ap-

(1) Voir plus haut, p. 459, n. 2.
(2) Voir plus haut, p. 459, n. 3.

puyer sur la gradation par laquelle, suivant la narration de Moïse, Dieu s'éleva, dans la création des êtres, des moins parfaits aux plus parfaits (1). D'où nous vient donc le droit d'étendre cette loi de gradation du monde visible au monde spirituel, tandis qu'au contraire l'historien sacré nous dit clairement que Dieu, ayant créé l'homme, le roi de la nature, *se reposa, après avoir achevé tous ses ouvrages* (Gen., II, 2), et par conséquent ne créa plus rien?

§ 65. *Nature des Anges.*

Les Anges sont, par leur nature, des esprits incorporels, plus parfaits que l'âme humaine, mais pourtant bornés.

I. — *Les Anges sont des esprits.* C'est ce que l'Écriture nous enseigne lorsquelle dit des Anges en général : *Tous les Anges ne sont-ils pas des esprits, qui tiennent lieu de serviteurs et de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut?* (Hébr., I, 14.) — Qu'en particulier elle leur donne les attributs essentiels de l'esprit, la raison et la volonté, mentionnant leur désir de *pénétrer* le mystère de notre Rédemption (I Pierre, I, 12), leur ignorance du dernier jour du monde (Marc, XIII, 32) et leur sainteté. (Matth., XXV, 31.) — Qu'elle les représente contemplant Dieu (XVIII, 10) et le glorifiant (Ps. VI, 3), exécutant sa volonté (CII, 20), se réjouissant du salut des pécheurs (Luc, XV, 10), et en général vivant et agissant comme ne peuvent le faire que des êtres raisonnables et libres. (Gal., I, 8; I Tim., V, 21.) C'est ce que nous enseignent aussi les anciens Docteurs de l'Église. « Tu veux savoir, » dit saint Augustin, « quelle est sa nature (de l'Ange)? C'est un esprit. Tu désires connaître son office? C'est un Ange. Par sa nature il est esprit; par son office, sa charge, il est un Ange (2). » Au reste, la doctrine des saints Pères à ce sujet est tellement certaine qu'il serait inutile de la prouver.

II. — *Les Anges sont des esprits incorporels.* Si cette idée

---

(1) Voir plus haut, p. 459, n. 4.
(2) *Serm.* I *in Ps.* CIII, n. 15.

n'est pas directement exprimée dans l'Écriture, elle ressort au moins de la collation de plusieurs de ses passages. Dans l'un elle atteste que les Anges sont des esprits, πνεύματα (Hébr., I, 14), comme, en parlant de Dieu, elle dit : *Dieu est esprit*, πνεῦμα (Jean, IV, 24). Dans un autre, elle explique qu'*un esprit* (πνεῦμα) *n'a ni chair ni os* (Luc, XXIV, 39), pas même une chair semblable à celle dont fut revêtu, après sa résurrection, notre Sauveur Jésus-Christ, chair glorieuse avec laquelle il put *entrer* dans le lieu où étaient assemblés ses disciples, *les portes étant fermées*. (Jean, XX, 19.) Ailleurs elle fait expressément remarquer, par rapport aux Anges, qu'en opposition avec les hommes, revêtus de chair, *ils ne se marient point* (Matth., XXII, 10), et que même ils ne peuvent mourir. (Luc, XX, 35, 36.) Et si les Anges sont revêtus d'une chair quelconque, comme sont les hommes, comment se fait-il que nulle part la Parole de Dieu ne mentionne directement leur corps et les appelle des esprits, au lieu qu'elle n'applique jamais aux hommes le nom d'esprits, mais qu'avec un esprit ou une âme elle leur attribue un corps?

Il est vrai qu'on lit dans la Bible que les Anges apparurent fréquemment aux hommes sous des formes sensibles, que Dieu lui-même daigna quelquefois se manifester à eux sous les mêmes formes. Cela signifie seulement que Dieu, et les Anges aussi, lorsque telle est la volonté de Dieu, ont la faculté de revêtir de temps en temps une forme visible pour l'homme ; mais on n'est point fondé à conclure de là que les Anges ou Dieu soient toujours revêtus d'un corps (1). Il est aussi parlé dans l'Écriture de la langue des Anges, dans laquelle ils glorifient le Seigneur, entourant son trône (Is., VI, 1-3 ; I Cor., XIII, 1) ; mais, de même que par cette expression : le trône du Seigneur, il est impossible d'entendre un siége matériel sur lequel Dieu reposerait à l'instar des souverains de la terre, ainsi, sans doute, on ne doit pas prendre à la lettre ce qui est dit de la langue des Anges et de leur occupation de louer Dieu ; ce ne sont là

(1) « Lorsque les Anges, dit saint J. Damasc., apparaissent par la volonté de Dieu, ils n'apparaissent point tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais sous une certaine forme (ἐν μετασχηματίσμῳ), de manière qu'ils puissent être vus. (*Exp. de la foi orth.*, liv. II, art. 3.)

que des figures d'objets spirituels que l'homme ne pourrait saisir autrement. Aussi chantons-nous avec la sainte Église : « Seigneur, c'est de leurs bouches immatérielles et intelligentes que les hiérarchies des Anges entonnent les louanges de votre incompréhensible Divinité (1). »

L'idée de la nature incorporelle des Anges fut dominante chez les Pères et les Docteurs de l'Église. Nous la trouvons dans saint Athanase : « Les Anges, » dit-il, « sont des êtres raisonnables, immatériels (ἄϋλοι), chantant les louanges du Seigneur, immortels (2); » dans saint Grégoire de Nysse : « Il y a deux espèces de créatures intelligentes : les unes sont incorporelles (ἀσώματοι), les autres revêtues de chair; les premières sont les Anges, les dernières c'est nous, les hommes (3); » dans saint Jean Chrysostome : « Il (Dieu) créa les Anges, les Archanges et les autres êtres incorporels (4). » Saint Théodoret écrit : « Si l'image de Dieu consistait dans l'invisibilité de l'âme, les Anges, les Archanges et tous les êtres incorporels et saints mériteraient bien mieux d'être appelés images de Dieu, car ils sont tout à fait dépourvus de corps et complétement invisibles (5). » Saint Jean Damascène dit : « L'Ange est un être raisonnable, libre, incorporel, servant Dieu... Étant des intelligences (νόες), les Anges existent dans les demeures de la pensée (νοητοῖς), sans être bornés par la matière; car, n'étant point revêtus de chair, ils n'ont pas non plus d'étendue; mais c'est spirituellement (νοητῶς) qu'ils se trouvent et agissent partout où il leur est ordonné (6). » Nous retrouvons la même idée dans saint Basile le Grand, saint Grégoire le Théologien, Lactance, Eusèbe, Didyme, Léon le Grand, Fulgence, Grégoire le Grand, etc. (7).

(1) *Slonjebnik (Missel) du 8 nov. aux puiss. immatérielles.*

(2) *De comm. Ess. Patris, Filii et Sp. S.*, n. 51.

(3) *Orat. IV in orat. Domin.* Cf. *Contra Eunom.*, lib. XII.

(4) ...Καὶ τὰς ἄλλας τῶν ἀσωμάτων οὐσίας. *Ad Stagir.*, lib. I, in *Opp.*, t. VI, p. 86, ed. Savil.

(5) *In Genes. quæst.* XX; *Lect. chr.*, 1843, III, 347. Conf. *In Genes. quæst.* XLVI; *In Exod. quæst.* XXIX.

(6) *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3, p. 53, 54.

(7) Saint Basile, *Hom. sur ce que Dieu n'est point auteur du mal; Œuvr.*

Quant à ceux des saints Pères dont certaines expressions feraient croire qu'ils attribuaient aux Anges quelque chose de matériel ou de charnel, voici à ce sujet quelques remarques importantes. 1° Les uns, en attribuant aux Anges un corps matériel, n'avaient en vue que de leur assigner une existence réelle; chez eux le mot corps (*σῶμα, corpus*) ne désignait que l'essence ou la substance (*οὐσία, substantia*), et, par cette raison, ils nommaient quelquefois corporel Dieu lui-même, comme Augustin le remarquait déjà de Tertullien (1). Ici donc la pensée est parfaitement juste; il n'y a d'inexactitude que dans l'expression. 2° D'autres, en appelant les Anges corporels, voulaient indiquer uniquement que, quoique non revêtus de chair, ils étaient bornés dans leur nature spirituelle et paraissaient sous ce rapport débiles et matériels, pour ainsi dire, comparativement à Dieu, qui a l'essence la plus haute. Ainsi saint Jean Damascène, après avoir défini l'Ange un être incorporel, ajoute : « Au reste, ce n'est que comparativement à nous qu'on appelle l'Ange incorporel et immatériel; car, par rapport à Dieu, qui seul est sans égal, tout semble grossier et matériel; la Divinité seule en totalité (ὄντως) est immatérielle et incorporelle (2). » C'est là une idée particulière, mais pieuse, qui découle certainement de celle de la parfaite spiritualité de Dieu, et n'est point en opposition avec ce qu'enseigne l'Église, que les Anges sont

---

des saints Pères, VIII, 153; Grég. le Théol., *Hymn. sacram.*, serm. 6; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 335; Lactant. *Divin. Instit.*, VII, 21; Euseb. *Dem. evang.*, III, 5; IV, 1 : Ἄϋλα τε καὶ πάντη καθαρὰ πνεύματα; Didym. *De Spir. S.*, lib. 1; Leo, *Epist. ad Turib.*, cap. 6; Fulgent. *Lib. de Fide*, cap. 3; Gregor. Magn. *Moral.* II, 4; XXVIII, 2; *Dialog.* IV, 29; Mar. Victor., lib. IV *Advers. Arium.*

(1) Augustin. *De Hæres.*, cap. 86. Au reste, cela se voit aussi dans Tertullien. Dans un endroit il dit : « Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus Spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa quæcumque sunt habent apud Deum et suum corpus et suam formam. » (*Contra Prax.*, cap. 7.) Ailleurs : « Cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque... » (*Contra Hermogen.*, cap. 35.) Ailleurs encore : « Omne quod est, corpus est sui generis... » (*De Carne Christi*, cap. 2.)

(2) *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3. Ainsi raisonnèrent saint Ambroise : « A mon avis, dit-il, il n'y a rien de complètement simple, sauf l'essence de la sainte Trinité, qui est en vérité souverainement pure et simple » (*Abrah.*, lib. II, cap. 8); saint Grégoire le Gr. : « Si je compare l'Ange à notre corps, je le trouve véritablement esprit; mais, comparé à l'Esprit très-haut et infini, il est corps. » (*Moral.*, lib. II, cap. 3, etc.)

des esprits incorporels. 3° Enfin certains Docteurs attribuaient aux Anges une forme corporelle dans ce sens que, comme êtres bornés, ils étaient nécessairement limités par le lieu et ne pouvaient être partout en même temps. « Nous appelons corporels, » dit le bienheureux Augustin, « les êtres intelligents, parce qu'ils sont circonscrits par le lieu, comme l'âme de l'homme qui est enfermée dans son corps (1). » Cette opinion, qui ne prête un corps aux Anges que dans un sens figuré, n'est donc pas, plus que la précédente, en opposition avec la doctrine positive de l'incorporalité des Anges.

Après ces remarques, il ne reste qu'un nombre fort restreint d'anciens Docteurs qui, en apparence, attribuèrent aux Anges un corps réel, quoique très-subtil, éthéré ou igné, savoir : Justin Martyr, Origène, Méthodius, Théognoste (2). Et cette idée également ne doit être envisagée qne comme une *opinion particulière* du petit nombre.

III. — *Les Anges sont des esprits plus parfaits que l'âme humaine, mais pourtant bornés.*

Ils le sont, d'abord, par leur nature en général. Cette pensée est exprimée d'une manière directe et précise par le Psalmiste, qui dit que l'homme « n'est qu'un peu abaissé au-dessous des Anges » (VIII, 5); ce qui signifie que ces derniers, quoique placés au-dessus des hommes, ne le sont cependant qu'*un peu*... Elle est nécessairement supposée par le saint Apôtre Paul en deux occasions différentes : la première lorsqu'il démontre la majesté divine du Fils unique de Dieu, entre autres, en le représentant comme plus parfait que les Anges mêmes (Hébr., I, 4-14); et la seconde lorsque, dépeignant la gloire dont le Rédempteur du genre humain prit possession en s'élevant dans les cieux après avoir rejeté sa dépouille mortelle, il dit : « Les Anges, les Dominations et les Puissances Lui sont assujetties » (I Pierre, III, 22); « Dieu le Père l'a fait asseoir à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les Principautés et de

(1) Augustin. *De Spir. et Anima*, cap. 18. La même idée se retrouve dans Hilaire (Can. 5, in Matth.) et dans Cassien (Coll. VII, c. 13).

(2) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, LVII; Origen. *Orat.* 31; Method. *In Biblioth.* Photii, cod. CCXXXIV; Theogn., *ibid.*, cod. CVI.

toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations et de tous les titres qui peuvent être non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans celui qui est à venir. » (Éph., I, 20, 21.) Dans l'un et l'autre cas l'Apôtre considère évidemment les Anges comme les êtres les plus élevés dans l'ordre des créatures divines, comme des êtres fort rapprochés de Dieu, mais pourtant inférieurs à Lui.

Ils le sont aussi par leur intelligence. Le Sauveur dit à ses Apôtres, lorsqu'ils l'interrogeaient sur le dernier jour du monde : « Quant à ce jour ou à cette heure-là, nul ne le sait, ni les Anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. » (Marc, XIII, 32.) Il résulte de là et que les Anges ont une science supérieure à celle de l'homme, et que cette science a ses limites. D'autres passages de l'Écriture sainte nous amènent à conclure, en particulier, que les Anges ne connaissent pas complétement l'essence de Dieu, car « Nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu » (I Cor., II, 11); qu'ils ne pénètrent pas dans les profondeurs du cœur humain, car « Dieu seul connaît le fond des cœurs des enfants des hommes (III Rois, III, 39; Jér., XVII, 9); que par eux-mêmes ils ne savent ni ne peuvent prédire l'avenir, car le Seigneur Dieu s'est réservé cette prérogative à Lui seul (Is., XLIV, 7); qu'ils ne connurent que bien imparfaitement le grand mystère de notre Rédemption (Éph., II, 10) et cherchent jusqu'à présent à le pénétrer. (I Pierre, I, 12.)

Enfin, par leur force et leur puissance. La Parole divine atteste directement que « Les Anges sont plus grands que nous en force et en puissance » (II Pierre, I, 11; comp. Ps. CII, 20), et cite plusieurs traits de leur puissance extraordinaire, par exemple : les premiers-nés de l'Égypte ou les cent quatre-vingt-cinq mille hommes de l'armée des Assyriens massacrés en une seule nuit. (IV Rois, XIX, 35; comp. Act., V, 19; XII, 7, 11.) Au reste, cette puissance des Anges a ses bornes et ne va pas jusqu'à leur permettre d'opérer par eux-mêmes des miracles : « Que le Seigneur, le Dieu d'Israël soit béni ! Lui qui fait seul des choses miraculeuses. » (Ps. LXX, 19.)

Tous les saints Pères et les Docteurs de l'Église, un ou deux

exceptés (1), s'accordent à reconnaître les Anges pour des êtres supérieurs à l'homme en nature, en science et en pouvoir (2). Ils affirment néanmoins, avec la sainte Écriture, que leur science et leur pouvoir ont des bornes ; que les Anges ne connaissent parfaitement ni Dieu, ni le cœur des hommes, ni le futur contingent, ni le mystère de la Rédemption du monde, et qu'ils n'ont point par eux-mêmes la puissance d'opérer des miracles (3).

Enfin nous ne pouvons passer sous silence les particularités que nous rencontrons dans l'enseignement des saints Pères par rapport à la nature même des Anges. Les Anges, disaient quelques-uns d'entre eux, ont été créés à l'image de Dieu (4). Cette idée ne se trouve pas clairement exprimée dans l'Écriture, mais elle n'en est pas moins juste ; elle découle de toute la doctrine biblique, où nous voyons que les Anges sont par leur nature des esprits, comme Dieu, leur Créateur, est l'Esprit souverain ; qu'ils sont intelligents et libres, comme leur Créateur est au plus haut degré intelligent et libre ; que, par conséquent, ils réfléchissent, dans leur nature, l'image de Dieu qui les créa.

---

(1) Tertullien et Origène. Voir plus haut, p. 358, note 3. Au reste, Origène estimait que les Anges n'étaient inférieurs en dignité qu'aux vrais disciples de Christ et aux saints, mais non point à l'homme en général.

(2) Athenag *De Resurr. mort.*, XVI ; Clem. *Strom.*, III, 3 ; J. Chrysost. Disc. II, *De l'Incompr. contre Anom.*, *Lect. chr.*, 1841, IV, 49 ; Grég. le Théol. Disc. VI : « Réfléchissons aux êtres qui sont les premiers après Dieu et autour de Dieu, c'est-à-dire aux anges et aux puissances célestes, qui goûtent les premiers de la Lumière première » (*Œuvr. des saints Pères*, I, 229) ; et ailleurs : « Les lumières secondaires, après la sainte Trinité, qui possède la gloire souveraine, ce sont les anges lumineux et invisibles » (*Ibid.*, IV, 235) ; Damascène, *Exp. de la Foi orth.*, liv, II, chap. 3.

(3) Isidor. Pelus. *Epist.*, 195 ; Origen. *In Genes.*, homil. VIII, n. 8 ; saint Chrys. *De l'Incomp. cont. Anom.*, Disc. III et IV, *Lect. chr.*, 1841, IV, 165-206 ; Greg. Nyss. *In Cant.* hom. 8 ; Theodoret. *in Ps.* XXXII, 7 ; Cæsar. *Dialog.* I, *quæst.* 44 ; Damascène, *Exp. de la Foi orth.*, lib. II, ch. 3.

(4) Dionys. Areopag. *De divin. Nomin.*, cap. 4 ; Justin. *Apolog.*, 1, n. 6 ; Cyrill. Alex. *Contra Anthropom.*, cap. 4 ; Damasc. *Exp. de la Foi orth.*, l. II, ch. 3 : « Dieu est le créateur et l'auteur des anges, Celui qui les appela du néant à l'existence et les forma à son image.

§ 66. *Nombre et ordres des Anges; hiérarchie céleste.*

I. — Le monde des Anges est représenté dans l'Écriture sainte comme étant d'une grandeur extraordinaire. Un des Voyants de l'Ancien Testament vit en songe que, « lorsque l'Ancien des jours s'assit sur son trône, un million d'Anges le servaient, et mille millions assistaient devant lui. » (Dan., VII, 10.) Un autre Voyant du Nouveau « vit » aussi « autour du trône de Dieu et entendit aussi la voix de plusieurs Anges, et il y en avait des milliers de milliers. » (Ap., v, 11.) « Une grande troupe de l'armée céleste » salua la venue du Fils de Dieu sur la terre pour la Rédemption du genre humain. (Luc, II, 13.) Le Sauveur même parla à ses disciples de plus de « douze légions » d'Anges lorsqu'il fut saisi par les serviteurs du grand sacrificateur dans le jardin de Gethsémani. (Matth., XXVI, 53.) « Voilà le Seigneur qui va venir avec une multitude innombrable de ses saints, pour exercer son jugement sur tous les hommes et pour convaincre tous les impies. » (Jude, 14, 15; comp. Matth., XVI, 27; XXIV, 31; XXV, 31.) Et tout fidèle qui croit vraiment en Jésus-Christ entre en communication avec « une troupe innombrable d'Anges. » (Hébr. XII, 22.)

Pour expliquer cette multitude d'Anges, plusieurs Docteurs de l'Église alléguaient la parabole où le Sauveur représente un homme qui, possédant cent brebis et en ayant perdu une, laisse les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert « pour s'en aller après celle qui s'est perdue, jusqu'à ce qu'il la trouve. » (Luc, XV, 5; Matth., XVII, 12.) « Cette brebis égarée, » disaient-ils, « représente tout le genre humain, et les quatre-vingt-dix-neuf autres l'armée des Anges du ciel (1). » D'autres assuraient en général que « la bienheureuse armée des esprits antérieurs au monde est innombrable; » qu'elle « dépasse la faible et insuffisante portée de tous nos calculs (2); » qu'il y a « des

(1) Tit. Bostr. *In Luc.*, XII, 32; Greg. Nyss. *Adv. Eunom.*, orat. XII, in *Opp.* t. II, p. 711, éd. Morel; Hilar. *In Matth. Comm.*, cap. 28, n. 6.
(2) Dionys. Areopag. *De cœlest. Hier.*, cap. 14.

dizaines de mille myriades d'Anges, des dizaines de centaines de milliers d'Archanges, autant de Trônes, de Dominations, de Principautés et de Puissances, et une multitude infinie de forces incorporelles (1). » « Représentez-vous, » dit saint Cyrille, de Jérusalem, « combien est nombreux le peuple romain; représentez-vous combien sont nombreux les autres peuples barbares qui existent de nos jours; représentez-vous combien il en est mort durant les cent dernières années et durant les mille dernières années; représentez-vous les hommes qui ont vécu depuis Adam jusqu'à ce jour : leur nombre est considérable, mais il est minime en comparaison de celui des Anges. Ils sont les quatre-vingt-dix-neuf brebis; mais le genre humain n'est que la seule brebis égarée. L'étendue de l'habitation doit faire juger du nombre des habitants. La terre que nous habitons n'est que comme un point imperceptible relégué au centre du ciel; le ciel qui l'entoure a, par conséquent, un nombre d'habitants d'autant plus considérable que son étendue est plus grande, et les cieux des cieux en contiennent un nombre qui ne se peut concevoir. S'il est écrit : « Des milliers de millions le servaient et assistaient devant lui » (Dan., VII, 10), ce n'est pas à dire que ce fût là précisément le nombre des Anges; c'est que le Prophète n'en put exprimer un nombre plus considérable (2). »

II. — Telle étant l'innombrable multitude des Anges, il est bien naturel de supposer entre eux des distinctions, et d'admettre que, comme il existe, dans le monde matériel que Dieu a organisé avec tant de sagesse, des classes particulières d'êtres, semblables par leur nature, mais différentes par le degré de leurs perfections, il doit y avoir également des classes, des ordres d'êtres dans le monde des Anges ou des esprits. Saint Paul ne nous laisse à cet égard aucun doute. En disant que les Anges ont été créés par le Fils de Dieu, cet Apôtre des gentils s'exprime ainsi : « Tout a été créé par Lui dans le ciel

---

(1) J. Damasc. *De l'Incompr.* Disc. II *Contr. Anom.*, *Lect. chr.* 1841, IV, 49. La même idée se rencontre aussi dans Athénagore (*Legat. pro Christ.*, cap. 10), Origène (*De Princip.*, in proem.), saint Athanase (*Contra. Arian.*, orat. II, n. 27), saint Théodoret (*Lect. chr.*, 1844, IV, 208) et autres.

(2) *Hom. des Catéch.*, XV, n. 24, p. 332, vers. russe.

et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances; tout a été créé par lui et pour lui. » (I Col., 1, 16.) Le ton même du discours et la particule *soit* (εἴτη), qui marque toujours une différence et non une ressemblance, attestent qu'ici il y a énumération des divers ordres des puissances célestes. Dans un autre endroit, en dépeignant la gloire du Seigneur après son ascension dans le ciel, il remarque que le Père Le fit asseoir à sa droite, « au-dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances, de toutes les Vertus et de tous les titres. » (Éph., I, 21; comp. III, 10; I Pierre, III, 22.) Ailleurs, il rend ce témoignage en faveur des vrais chrétiens : « Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les Anges, ni les Principautés, ni les Puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, ni tout ce qu'il y a de plus haut ou de plus profond, ni toute autre créature, ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. » (Rom., VIII, 38, 39.) Supposer que, dans toutes ces circonstances, les divers noms donnés aux Anges par l'Apôtre ne fussent que la répétition d'un seul et même et ne désignassent pas différentes catégories d'Anges, ce serait tout à la fois contraire au ton du discours et indigne de l'Apôtre. D'ailleurs on peut conclure des noms mêmes que la Parole de Dieu donne aux pouvoirs célestes qu'il existe entre ceux-ci des différences de dignité. Il en est, par exemple, qui sont appelés *Anges* (I Pierre, III, 22); d'autres, *Archanges* (I Thess., IV, 15; Jude, 9); ces derniers sont donc évidemment supérieurs aux premiers; ils ont sur eux la prééminence : autrement pourquoi auraient-ils reçu un tel nom?

L'Église orthodoxe a reconnu de tout temps des distinctions parmi les Anges, et leur division en classes, ordres ou degrés, fondée sur leurs différences en forces et en perfections naturelles. Elle exprima solennellement cette croyance dans le cinquième concile œcuménique (553), en condamnant Origène pour avoir enseigné, entre autres, que par leur nature et leurs forces les Anges étaient parfaitement égaux, et qu'ils ne furent divisés en classes ou ordres que par la suite, quelques-uns d'entre eux

étant tombés (1). Parmi les Docteurs de l'Église qui professèrent clairement dans leurs écrits une classification des Anges, on compte Ignace l'Inspiré (2), Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Jean Chrysostome, etc. (3).

III. — Mais combien y a-t-il nommément de ces ordres angéliques, ou, ce qui revient au même, combien de degrés comprend la hiérarchie céleste? L'Église orthodoxe, en citant Denys l'Aréopagite, qui examina le sujet en détail, dit « qu'il y a neuf chœurs d'anges divisés en trois ordres ou hiérarchies. La première hiérarchie comprend ceux qui sont les plus rapprochés de Dieu, savoir : les Trônes, les Chérubins et les Séraphins. Dans la seconde sont les Puissances, les Dominations et les Vertus. La troisième renferme les Anges, les Archanges et les Principautés. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 20.)

Cette division repose en partie sur l'Écriture sainte, d'un côté, en tant que l'on y trouve nommés tous les ordres angé-

---

(1) *Concil. œcum.* v, *contra Origen.*, can. II et can. XIV. Déjà en 400 saint Théophile d'Alexandrie condamna cette erreur d'Origène dans son concile provincial; il chercha, en outre, à la réfuter dans ses écrits. Voici comment il la résume. « Origène, dit-il, pense que les Principautés, les Vertus, les Puissances, les Trônes et les Dominations ne furent point créés tels dès le commencement, mais que ce n'est qu'après leur création qu'ils ont été revêtus de certains honneurs et distingués par ces dénominations, alors que d'autres êtres semblables à eux étaient tombés par négligence; de sorte que Dieu ne les créa réellement ni Principautés, ni Puissances, mais que ce sont les péchés des autres qui ont tourné à leur gloire » En réfutation de cette erreur saint Théophile cite les paroles de l'Apôtre (Col., I, 16); puis il ajoute cette remarque : « Si Origène avait bien compris toute la force de ce mot : « Tout a été créé par Lui dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, » il aurait su qu'ils ont été créés tels au commencement, et que ce n'est en aucune façon la négligence, ni la chute ou le péché des autres, qui ont porté Dieu à les dénommer principautés, puissances et vertus. » (*Paschal.*, liv. II.)

(2) Ἐγὼ οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς ἀγγελικὰς τάξεις, καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων καὶ κράτεων ἐξαλλαγὰς, δυνάμεων τε καὶ κυριοτήτων διαφορὰς, θρόνων τε καὶ ἐξουσιῶν παραλλαγὰς, αἰώνων δὲ μεγαλειότητας, τῶν τε χερουβεὶμ καὶ σεραφεὶμ τὰς ὑπεροχάς. (Ignat. *Epist.* II, *ad Trallian.*)

(3) Iren. *Adv. Hæres.*, II, 30; Clem. Alex. *Strom.*, VI, 7, 16; VII, 2; Origen., *De Princ.*, 1, 5; *Contr. Cels.*, VI, 30; saint Cyrille de Jérus., *Catéch.*, VI, n. 6; XI, n. 11, 12; XVI, 23; saint Bas. *Contr. Eun.*, liv. III, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 133; Chrysost. *De Incompreh.* homil. IV, n. 4; Hilar. *In Ps.* 118, litt. 3, n. 10.

liques énumérés ici, savoir : les Chérubins (Gen., III, 24; Ps. LXXIX, 2; XCVIII, 1; Ez., I, 5-14; X, 15-20); les Séraphins (Is., VI, 1-8); les Puissances (Eph., I, 21; Rom., VIII, 38); les Trônes, les Principautés, les Dominations, les Vertus (Col., I, 16; Eph., I, 21; III, 10); les Archanges (I Thess., IV, 19; Jude, 9), et les Anges (I Pierre, III, 22; Rom., VIII, 38) et nul autre que ces neuf (1); d'un autre côté, en tant que quelques-uns de ces ordres sont, comme nous l'avons déjà vu, distingués par le saint Apôtre et considérés comme formant des catégories à part.

Mais cette division repose principalement sur la tradition sacrée, et saint Denys l'Aréopagite tire cette tradition de la bouche même de son maître inspiré, du saint apôtre Paul. Il nous dit : « La Parole de Dieu distingue par des dénominations spéciales neuf ordres de puissances célestes; mais notre divin instituteur divise ces neuf ordres en trois hiérarchies, composées chacune de trois ordres (2). » Ensuite nous trouvons cette même division des Anges en neuf ordres, ou du moins l'énumération des neuf ordres d'Anges, dans les Constitutions apostoliques, dans saint Ignace l'Inspiré (3), saint Grégoire le Théologien (4), dans saint Jean Chrysostôme (5), et plus clairement encore dans saint Grégoire dit Biglosse, saint Jean Damascène, etc. (6). Voici comment s'exprime saint Grégoire le Bi-

(1) Sauf les noms propres, tels que : *Michel*, qui est semblable à Dieu (Dan., XII, 1), *Raphël*, remède de Dieu (Tob., III, 17), *Gabriel*, force de Dieu (Dan., VIII, 16), *Uriel*, lumière de Dieu (IV Esdr., IV, 1), et autres (IV Esdr., IV, 36; V, 16).

(2) *De cælest. Hierarch.*, cap. VI, n. 2.

(3) *Const. apost.*, VIII, 12, et plus haut, p. 480, note 1.

(4) « Il y a des Anges, des Archanges, des Trônes, des Dominations, des Principautés, des Puissances, des splendeurs (λαμπρότητας), des exaltations (ἀναβάσεις), des forces intelligentes ou intelligences. » (*Serm.* 28, *Œuvr. des saints Pères*, III, 50.) Par *splendeurs* le saint Père entend, vraisemblablement, les Séraphins flamboyants, et par *exaltations* ou *ascensions* les Chérubins remplis de connaissances.

(5) « Si nous nous tournons vers les puissances invisibles, que nous dirigions notre attention sur les armées des Anges, des Archanges, des forces célestes, des Trônes, des Dominations, des Principautés, des Puissances, des Chérubins, des Séraphins, quel mot pourrons-nous trouver qui suffise à exprimer son indicible majesté (du Créateur) ? » (*In Genes.*, homil. IV).

(6) Gregor. Magn. *In Evang.*, lib. II, homil. XXXIV, n. 7; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3; Isidor. Hispal. *De Ordin. creatur.*, cap. 2; Beda, *Homil. in dom.* III *Pentec.*

glosse : « Nous reconnaissons neuf degrés ou ordres d'Anges, parce que la Parole de Dieu rend témoignage des Anges, des Archanges, des Vertus, des Puissances, des Principautés, des Dominations, des Trônes, des Chérubins et des Séraphins. Ainsi, presque chaque page de l'Écriture sainte nous atteste l'existence des Anges et des Archanges; on sait que les livres des Prophètes parlent fréquemment des Chérubins et des Séraphins; saint Paul énumère les noms de quatre autres ordres dans son épître aux Éphésiens, où il dit que Dieu le Père a fait asseoir Jésus-Christ « au-dessus de toutes les Principautés, de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations; » et dans son épître aux Colossiens il écrit : « Soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances. . . » Or, si à ces quatre ordres dont il est parlé aux Éphésiens, c'est-à-dire aux Principautés, aux Puissances, aux Vertus et aux Dominations, on ajoute les Trônes, on obtient cinq ordres distincts, qui, avec les Anges, les Archanges, les Chérubins et les Séraphins, font incontestablement neuf ordres d'anges. » Que si quelques anciens Docteurs de l'Église en citent un plus petit nombre, quelquefois même sous d'autres dénominations, c'est que ces Docteurs parlaient de ces ordres angéliques en passant, sans nul dessein de les énumérer tous et de les désigner exactement par leurs noms respectifs (1).

En général, les anciens pasteurs envisageaient la doctrine de la hiérarchie céleste comme une doctrine mystérieuse et incompréhensible à la raison. « Combien y a-t-il d'ordres de créatures célestes, » dit Denys l'Aréopagite, « quels sont-ils, et comment s'accomplissent les mystères de leur sainte hiérarchie, Dieu seul, l'auteur de leur hiérarchie, le sait exactement. Ils connaissent aussi eux-mêmes leurs propres forces, leur lumière, leur hiérarchie sainte et antérieure à l'existence du monde. Pour nous, nous ne pouvons en dire à ce sujet qu'autant que Dieu daigne nous en révéler par eux-mêmes, comme connaissant bien

(1) Ainsi saint Athanase d'Alexandrie, dans un passage de sa lettre à Sérapion, n'énumère que huit chœurs d'Anges, passant sous silence les Trônes; mais, plus loin, dans cette même lettre, il parle aussi des Trônes. (*Opp.*, t. I, p. 340. Conf. 354, 366, ed. Commel.)

leur nature (1). » « Qu'il existe, » dit aussi le bienheureux Augustin, « dans les demeures célestes, des Trônes, des Dominations, des Principautés et des Puissances, je le crois fermement; bien plus, je considère comme hors de doute qu'il y a des distinctions entre eux. Mais ce qu'ils sont et en quoi nommément ils se distinguent les uns des autres, je l'ignore (2). »

Parmi les opinions particulières qui ont été émises sur ce sujet, voici la plus remarquable. On a pensé que la division des Anges en neuf ordres n'embrassait que ceux de leurs noms et de leurs ordres qui nous sont révélés dans l'Écriture, et laisse en dehors quantité d'autres noms et chœurs d'Anges qui sont pour nous actuellement un mystère, mais que nous connaîtrons dans la vie à venir. Cette idée-là se trouve, en partie, même chez saint Denys l'Aréopagite. Après avoir dit, d'abord, que Dieu seul connaît au juste le nombre des catégories des intelligences célestes, et que nous ne pouvons en dire que ce qui nous en a été révélé, il n'énumère en réalité et ne divise en neuf chœurs que ceux des noms d'Anges que la révélation nous fait connaître. Mais Origène, saint Chrysostome, Théodoret et Théophilacte (3), développent cette même idée avec une force toute particulière. « Il y a, dit saint Chrysostome, il y a réellement d'autres puissances dont nous ignorons jusqu'au nom... Ce ne sont pas seulement les Anges, les Archanges, les Trônes, les Dominations et les Principautés qui habitent les cieux; il existe encore une infinité d'autres espèces et un nombre inimaginable d'ordres qu'aucune parole ne saurait exprimer. » Mais d'où ressort-il qu'il existe plus de puissances que nous n'en venons d'énumérer et qu'il y en a dont les noms mêmes nous sont inconnus? Saint Paul, après avoir parlé des premières, cite aussi les dernières, lorsqu'il rend ce témoignage en parlant de Jésus-Christ: « Il (le Père) l'a fait asseoir à sa droite dans le ciel, au-

---

(1) *De cœlest. Hierarch.*, cap. 6, n. 1.
(2) *Ad. Orosium*, cap. 11: Cf. *Enchirid.*, cap. 57, n. 15.
(3) Origen. *De Princ.*, I, cap. 5; Chrysost. *De Incompreh.*, homil. IV; *Lect. chr.*, 1841, IV, 195-196, et Hom. V, *Lect. chr.* 1842, I, 32; Theodoret. *Comment. in epist. ad. Ephes.*. I, 21; Theophilact. *Commentar.* in eundem locum.

dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances, de toutes les Vertus et de toutes les Dominations, et de tous les titres qui peuvent être nommés non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans celui qui est à venir. » (Eph., I, 21.) Voyez donc ; il y a de certains noms qui ne seront connus que dans le siècle à venir et qui sont présentement inconnus. C'est pour cela qu'il est dit : « Tous les titres qui peuvent être nommés, non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans celui qui est à venir. » Il ne faut pas pourtant perdre de vue que cette idée n'est rien de plus qu'une opinion particulière.

II. — DES MALINS ESPRITS OU DÉMONS.

§ 67. *Dénominations différentes des malins esprits et réalité de leur existence.*

La même Parole de Dieu qui fait mention des bons esprits parle également des *malins esprits* (Luc, VII, 21), les appelant encore *esprits impurs* (Matth., X, 1), *esprits de malice* (Eph., VI, 12), *diables* ou *démons* (Luc, VIII, 30-33-35). En particulier elle distingue entre eux un chef qu'elle appelle le plus souvent le *Diable* (I Pierre, V, 8), le *Tentateur* (Matth., IV, 3), *Satan* (Ap., XX, 2-7), quelquefois *Béelzébul* (Luc, XI, 15), *Bélial* (II Cor., VI, 15), le *prince de ce monde* (Jean, XII, 31), le *prince des puissances de l'air* (Eph., II, 2), le *prince des démons* (Matth., IX, 34), etc.; et les autres esprits du mal, par rapport à lui, elle les nomme les *anges du diable* (Matth., XXV, 41), les *anges de Satan*. (Ap., XII, 7-9.)

Que ce diable et ses anges soient pris dans l'Écriture sainte, non pour des êtres imaginaires, mais pour des êtres réels, cela ressort : 1° des livres du Vieux Testament. Ici nous lisons que plus d'une fois, lorsque les Anges de Dieu se présentèrent devant la face du Seigneur, le diable était avec eux, et nous y suivons le détail des nombreuses infortunes par lesquelles ce dernier tenta le juste Job, moyennant la permission du Très-Haut. (Job, I, 6; II, 2, etc.) Nous y lisons aussi que « Saül était agité

du malin esprit lorsque l'Esprit du Seigneur se fut retiré de lui » (I Rois, XVI, 14); que « Satan s'éleva contre Israël et excita David à faire le dénombrement d'Israël. » (I Par., XXI, 1). Dans la vision prophétique de Zacharie, le grand prêtre Jésus est représenté devant l'Ange du Seigneur, et Satan est à sa droite comme son accusateur. (Zach., III, 1.) Enfin le Sage atteste que la mort est entrée dans le monde par l'œuvre du diable. (Sag., II, 24.) Dans ces différents cas, particulièrement dans le premier et les deux derniers, ne pas se représenter le diable comme un être réel, ce serait renverser le sens du discours.

2° Cela ressort bien mieux encore des livres du Nouveau Testament; il suffira pour le prouver de citer quelques exemples.

Le Sauveur, en expliquant la parabole du bon grain et de l'ivraie, dit: « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme. Le champ, c'est le monde; le bon grain, ce sont les enfants du royaume, et l'ivraie, ce sont les enfants de l'iniquité. L'ennemi qui l'a semée, c'est le diable; la moisson, c'est la fin du monde; les moissonneurs, ce sont les Anges. » (Matth., XIII, 37-39.) Ici également le diable est représenté comme un personnage aussi réel que le Fils de l'homme, que les Anges, les enfants du royaume et les enfants de l'iniquité.

Lorsque les Pharisiens accusent le Sauveur « de ne chasser les démons que par Béelzébul, prince des démons » (Matth., XII, 24), ce divin Sauveur ne leur répond point que Béelzébul et ses démons ne sont que des êtres imaginaires, ce qui eût été la meilleure réfutation de l'idée absurde des Pharisiens; au contraire, il leur explique en des termes qui ne laissent aucun doute sur la réalité de l'existence de Satan et de son royaume. « Si Satan, » leur dit-il, « chasse Satan, il est divisé contre lui-même; comment donc son royaume subsistera-t-il? Et si c'est par Béelzébul que je chasse les démons, par qui vos enfants les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges. Mais si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc venu à vous... Comment quelqu'un peut-il entrer dans la maison du Fort, pour lui enlever ses meubles, si auparavant il ne le lie pour pouvoir ensuite piller sa maison? » (Matth., XII, 26-29.)

Lorsque les Apôtres demandèrent en particulier au Sauveur pourquoi ils n'avaient pu chasser l'esprit impur du corps d'un possédé, le Seigneur ne leur répondit pas que ce n'était point là l'esprit impur, et qu'en général il n'y avait aucun esprit impur; au contraire, il leur enseigna de quelle manière on pouvait le chasser. « Ces sortes de démons, » leur dit-il, « ne peuvent être chassés par nul autre moyen que par la prière et par le jeûne. » (Marc, IX, 28.)

Dans la redoutable sentence que le juste Juge prononcera contre les pécheurs : « Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges » (Matth., XXV, 41), le diable et ses anges sont clairement distingués des hommes pervers et représentés comme des êtres réels qu'attendent des peines éternelles.

L'apôtre Jacques dit : « Les démons croient aussi et tremblent. » (Jacq., II, 19.) Ce sont donc des êtres doués de raison et pensants.

L'apôtre Jean déclare ce qui suit : « Celui qui connaît le péché est enfant du diable, parce que le diable pèche dès le commencement; et c'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est venu au monde. » (I Jean, III, 8.) Est-il possible de reconnaître qu'ici, sous le nom de diable, il soit question, non d'un être réel, mais d'un être imaginaire?

L'apôtre Paul écrit : « Que Satan n'emporte rien sur nous; car nous n'ignorons pas ses desseins » (II Cor., II, 11), et par conséquent il représente le diable comme un être pensant, et ailleurs il exprime ce désir : « Que ceux qui résistent à la vérité sortent des piéges du diable, qui les tient captifs pour en faire ce qu'il lui plaît » (II Tim., II, 26), nous enseignant ainsi que le diable est un être réel ayant sa propre volonté.

L'existence du diable et de ses anges fut de tout temps reconnu par l'Église orthodoxe comme une vérité hors de doute. Nous en avons pour preuves : 1° les écrits de ses Docteurs, comme Justin Martyr, Tatien, Irénée, Athénagore, Origène, Ambroise, etc. (1); 2° l'antique cérémonial suivi jusqu'à ce jour

(1) Justin. *Apolog.*, I, cap. 28; Tatian. *Contr. Græc.*, cap. 7; Iren. *Adv.*

par l'Église dans l'administration du baptême, où l'on demande entre autres choses, de celui qui participe à ce sacrement, qu'il renonce au diable et à toutes ses œuvres; 3° toute l'histoire de ces saints athlètes de la foi qui quittèrent le monde pour vivre dans la retraite, et y soutinrent durant leur vie entière une lutte acharnée contre les malins esprits des airs qui leur apparaissaient quelquefois sous une forme sensible.

Il est à remarquer que la foi à l'existence des esprits malins fut constamment générale dans le genre humain, comme la foi à l'existence des Anges, la foi à l'existence de Dieu même (1). Aussi peut-elle être envisagée à juste titre comme l'une de ces traditions de la religion primitive, révélée de Dieu, qui, avec le genre humain, se sont répandues des patriarches à tous les peuples de la terre, bien qu'elles y aient insensiblement subi des altérations plus ou moins essentielles.

§ 68. *Les esprits malins ont été créés bons; ils sont tombés par leur faute.*

Cette vérité, que ne peut se refuser d'admettre la saine raison, fondée sur l'idée innée de Dieu en tant qu'Être souverainement parfait, cette vérité, disons-nous, est clairement attestée par notre Sauveur Jésus-Christ et ses Apôtres. En accusant les Juifs d'impiété, notre céleste docteur leur dit entre autres : « Vous êtes les enfants du diable, et vous ne voulez qu'accomplir les désirs de votre père. Il a été parricide dès le commencement et il n'est point demeuré dans la vérité » : ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, c'est-à-dire il ne s'est pas maintenu dans la vérité. (Jean, VIII, 44.) Or, si le diable ne s'est pas maintenu dans la vérité, il s'ensuit qu'il avait été placé dans la vérité et qu'il avait dépendu de lui de s'y maintenir. Saint Pierre dit : « Dieu n'a point épargné les Anges qui ont péché (ἁμαρτησάντων), mais les

---

Hæres., III, 20, n. 1; Athenag. *Legat. pro Christ.*, cap. 24; Origen., *Contr. Cels.*, IV, 32; Ambros. *Epist.* LXXXIV; Augustin. *De Civit. Dei*, VIII, cap. 22; Lactant. *Divin. Inst.*, II, cap. 9; Euseb. *Demonstr. evang.*, III, cap. 5.

(1) Voir plus haut, p. 464, note 1.

a précipités dans l'abîme, pour être tourmentés et tenus comme en réserve jusqu'au jugement. » (II Pierre, II, 40.) N'est-ce pas affirmer positivement que les esprits déchus ont été créés dans l'innocence, qu'ils ont péché volontairement, et que telle fut la cause de leur condamnation? Saint Jude écrit de même que Dieu « retient liés de chaînes éternelles dans de profondes ténèbres et réserve pour le jugement du grand jour les Anges qui n'ont pas conservé leur première dignité, mais qui ont quitté leur propre demeure » (Jude, 6); les Anges qui n'ont pas conservé leur première dignité : Τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, c'est-à-dire qui n'ont pas conservé leur origine, leur principe, leur aspect primitif, leur condition première, *mais ont quitté leur propre demeure*, savoir : la demeure qui convenait à leur condition primitive.

L'Église orthodoxe a toujours prêché comme une vérité incontestable, par la bouche de ses Pasteurs et de ses Docteurs, que les esprits déchus ont été créés bons et sont devenus méchants par leur propre fait (1). Nous citerons pour exemple : 1° ces paroles de saint Irénée : « Comme tout a été créé par Dieu et que le diable s'est fait lui-même l'auteur de la défection (de Dieu), tant pour lui que pour les autres, c'est à juste titre que l'Écriture sainte appelle ceux qui demeurent dans la défection enfants du diable et anges du malin (2); » 2° ces paroles de Tatien : « Le premier-né (des Anges) s'est fait démon par l'infraction de la loi et par l'endurcissement; mais ceux qui ont suivi son orgueilleux exemple sont devenus les armées des démons, et par leur propre volonté se sont abandonnés à leur démence (3); » 3° ces paroles de saint Cyrille d'Alexandrie : « Avant le diable personne n'avait péché; or il a péché, non qu'il fût naturellement et nécessairement enclin au péché (au-

(1) Athenag. *Legat. pro Christ.*, XXIV; Clem. Alex. *Strom.*, VII, 7; Origen. *De Princ. prol.*, n. 6; Tertull. *Adv. Marc.*, II, 10; Lactant. *Divin. Inst.*, II, 9; Athanas. *De Synod.*, n. 48; Anton. *Orat. ad monach.*, n. VII; Epiphan. *Hæres.*, LXIV, n. 22; Euseb. *Demonstr. evang.*, IV, 9; Didym. *Contr. Manich.*, n. XIII; Cassian. *Coll.* VIII, 8; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4.

(2) *Adv. Hæres.*, IV, 41. Cf. V, 25, n. 4.

(3) *Adv. Græc.*, cap. 7.

trement la cause du péché devrait retomber sur celui qui l'aurait créé tel); mais il a été créé bon, et c'est de son plein gré qu'il est devenu ce qu'il est (1) »; 4° ces paroles de saint Basile : « Ce n'est point par leur nature que les esprits du mal sont en opposition avec le bien (autrement il faudrait s'en prendre à leur Auteur); c'est librement qu'ils ont abandonné le bien et se sont tournés vers le mal (2) »; 5° ces paroles du bienheureux Augustin : « Le diable est un esprit impur; il est bon comme esprit, mauvais comme impur. Il est esprit par sa nature, impur par le péché; de ces deux qualités, la première vient de Dieu, la seconde du diable lui-même (3) »; 6° ces paroles de Théodoret : « Nous ne disons pas que les esprits du mal ont été créés tels dès le principe par le Seigneur de toutes choses, qu'ils ont reçu de lui une pareille nature; mais nous disons que c'est librement que, leur volonté s'étant pervertie, ils ont tendu du mieux au pire (4). »

En exposant ainsi la vérité de la chute des Anges comme un dogme de la religion, les Docteurs chrétiens s'appliquèrent aussi, pour la faire mieux comprendre, à résoudre certaines questions relatives aux circonstances de la chute, ne donnant

---

(1) *Catéch.*, II, n. 4, p. 27, trad. russe.

(2) *Contr. Eun.*, liv. II, *Œuvr. des saints Pères*, VII, 112. Ailleurs le saint Père discute plus en détail ce même sujet : « Pourquoi l'homme est-il malin, plein d'artifice? Par sa propre volonté. Pourquoi le diable est-il méchant? Par la même raison; parce que, lui aussi, il possédait la liberté d'action, et qu'il avait reçu le pouvoir ou de demeurer avec Dieu ou de s'éloigner du bien. Gabriel est ange et toujours devant la face de Dieu. Satan est ange aussi, mais il est complétement déchu de son rang. C'est par un effet de leur libre volonté que l'un est resté dans les célestes régions et que l'autre en a été précipité. Le premier pouvait déchoir tout aussi bien que le second pouvait ne pas tomber; mais celui-là a été sauvé par son amour sans bornes pour Dieu, tandis que l'éloignement de Dieu a fait de celui-ci un réprouvé. Et cet éloignement de Dieu, c'est le mal. Une légère conversion de notre œil nous met en face de la lumière ou de l'ombre de notre corps. Là également la lumière est pour celui qui la regarde, mais l'obscurité est la part inévitable de quiconque tourne les yeux du côté de l'ombre. C'est ainsi que le démon est méchant, parce qu'il a fait choix de la méchanceté, et non parce que sa nature serait en opposition avec le bien. » (*Ibid.*, VIII, 157.)

(3) *Contr. Julian.*, cap. 9. Cf. *Contr. Donat.*, IV, 9, n. 13; *De Genes.* ad litter. XI, 21, n. 28.

(4) *Contr. Græc.*, serm. III. Cf. *Divin. Decret. epitom.*, cap. 8, 1844, IV, 211-215.

toutefois leurs réponses que comme leurs opinions particulières. Voici ces questions :

I. — Les Anges tombèrent-ils bientôt après avoir reçu de Dieu l'existence? Ceux qui envisageaient les Anges comme ayant été créés peu de temps avant les hommes devaient naturellement affirmer qu'ils tombèrent peu de temps après leur création (1), et même aussitôt après (2); car fort peu de temps s'est écoulé, et le diable se présente déjà comme tentateur du premier homme. Quant à ceux des Docteurs qui croyaient les Anges d'une origine bien antérieure à la création du monde visible, ils admettaient que les esprits déchus demeurèrent assez longtemps en état de grâce (3). Quelques-uns d'entre eux citaient, à l'appui de cette idée, les paroles du prophète Ézechiel au roi de Tyr : « Vous avez été dans les délices du paradis de Dieu; votre vêtement était enrichi de toute sorte de pierres précieuses... vous étiez parfait dans vos voies au jour de votre création, jusqu'à ce que l'iniquité a été trouvée en vous » (xxviii, 13-15), en remarquant qu'ici la destinée du prince de Tyr est une représentation mystérieuse et la répétition de celle de l'Étoile du jour qui tomba (4).

II. — Comment tombèrent les esprits malins? Est-ce tous ensemble? Non, répondaient ordinairement les Docteurs de l'Église. D'abord il ne tomba que leur chef, qui entraîna plus tard après lui tous les autres (5). Suivant quelques-uns, ce chef était, avant sa chute, le premier et le plus parfait de tous les esprits créés (6); il avait la prééminence sur toutes les armées

---

(1) Augustin. *De Genes.*, ad litt. xi, cap. 20, 23; *De Civit. Dei*, xi, cap. 15.

(2) Hugo Victorin. *Summ. Sent. Tract.* ii, cap. 3.

(3) Voir plus haut, p. 470, n. 5.

(4) Orig. *In Ez.*, xii; saint Cyr. de Jér., *Catéch.* ii, n. 4, p. 27-28, trad. russe; Théodoret, *Exp. du Dogme div.* chap. 8; *Lect. chr.*, 1844, iv, 213-214, « Le prophète Ezéchiel dépeint, sous le nom de Prince de Tyr, le Prince déchu, le Diable, qui lui prêta sa coopération. »

(5) Grég. le Théol., *Hymn. sacram.*, serm. vi, *Œuvres des saints Pères*, iv, 238; Cyr. de Jérus., *Cat.* ii, n. 4, p. 28, trad. russe.

(6) Grég. le Th., *Hymn. sacr.*, serm. iv, *Œuvr. des saints Pères*, iv, 228. « Le premier des luminaires célestes, après avoir perdu par son orgueil la lumière et la gloire, poursuit de son implacable haine tout le genre humain. » (Comp. serm. vi, *ibid.*, p. 237.)

célestes (1) ; mais, selon d'autres, il était au moins du nombre des esprits supérieurs (ταξιάρχων), à la direction desquels étaient subordonnés les ordres inférieurs des Anges (2), et nommément du nombre de ceux entre lesquels Dieu avait partagé l'administration des différentes parties du monde (3). Pour les autres, que l'Etoile du jour entraina dans sa chute, c'étaient des Anges subalternes, placés sous sa domination, et qui, par cela même, purent se laisser séduire par son exemple, ses exhortations ou ses artifices (4). Les passages de l'Écriture où il est parlé du diable comme « père du mensonge » (Jean, VIII, 44), « ayant péché dès le commencement » (I Jean, III, 8), et où il est dit la même chose de « ses anges » (Matth., XXI, 41 ; Ap. XII, 7, 9), peuvent servir de base à cette opinion.

III. — Quel fut le péché des anges déchus ? Il y a eu à ce sujet trois opinions principales.

Quelques Docteurs voyaient le péché des Anges dans des liaisons contre nature qu'ils auraient eues avec les filles des hommes, alléguant à l'appui de leur idée ce que dit l'historien sacré : « Les enfants de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent pour leurs femmes celles qui leur avaient plu (5). » (Gen., VI, 2.) Mais, d'abord, les paroles de Dieu même, qui suivent immédiatement : « Mon Esprit ne demeurera pas toujours avec l'homme, parce qu'il n'est que chair, et le temps de l'homme ne sera plus que de six vingts ans »

(1) Tertull. *Adv. Marcion.*, II, cap. 10; Greg. Magn. *Moral.*, IV, cap. 13 : « Ille apostata Angelus, qui ita conditus fuerat ut Angelorum cæteris legio- « nibus emineret, ita superbiendo succubuit ut nunc stantium Angelorum « ditioni substratus sit. »

(2) Anastas. In 'Οδηγῷ, cap. 4.

(3) Greg. Nyss. *Catech.*, cap. 6 ; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4 : « Parmi les puissances angéliques, le chef de la céleste hiérarchie, auquel Dieu commit la surveillance de la terre, ne fut pas créé méchant par nature. »

(4) Grég. le Théol., *Serm.* 38 ; *Œuvr. des saints Pères*, III, 241 : « L'Étoile du jour, ainsi nommée pour son éclat, mais devenue, par suite de son orgueil, et nommée ténèbres, avec toutes les puissances rebelles qui lui étaient subordonnées. » Anast. *In* 'Οδηγῷ, cap. 4 ; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4 : « Par lui fut arraché, entraîné, tomba l'innombrable multitude des Anges ses subordonnés. »

(5) Athenag. *Legat. pro Christ.*, XXVI ; Tertull. *Virg. veland.*, VII ; Lactant. *Divin. Inst.*, II, 15 ; Hilar. *In Ps.* CXXXII, 2, et autres.

(*Ibid.*, 3), prouvent que c'était des hommes qu'il était question. Ensuite l'événement dont parle Moïse eut lieu avant le déluge, tandis que les Anges étaient tombés bien auparavant, puisque le diable parut déjà comme tentateur du premier homme. D'ailleurs, suivant ce que dit le Sauveur, les Anges n'ont point de femmes ni de maris (Matth., XXII, 30), et en général, comme êtres incorporels, ils ne sont point sujets aux entraînements de la chair. Enfin ce ne sont pas seulement les Anges que l'Écriture nomme enfants de Dieu, ce sont aussi les hommes pieux, les adorateurs du vrai Dieu (Deut., XIV, 1; Prov., XIV, 26; Jean, I, 22.) Ainsi le nom d'enfants de Dieu peut être donné aux descendants du pieux Seth, « qui commencèrent à invoquer le nom du Seigneur » (Gen., IV, 26), par opposition avec les fils et les filles des hommes, c'est-à-dire des descendants de l'impie Caïn, qui, ayant oublié Dieu, ne marchaient que selon les convoitises du cœur humain. Du mélange de ces enfants de Dieu avec les filles des hommes provint, avant le déluge, l'impiété générale, qui attira sur la terre ce châtiment du ciel (1).

Selon d'autres, le péché des esprits déchus fut l'envie. « La mort est entrée dans le monde par l'envie du diable, » dit le Sage (2). » (Sag., III, 24.) Mais il n'est ici question que du monde terrestre, du genre humain, comme le prouve la marche du discours du Sage : « Dieu a créé l'homme immortel; il l'a fait pour être une image qui lui ressemblât; mais la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. » (Sag., II, 23, 24.) « C'est par l'envie du diable, » remarque saint Grégoire, « que la mort est entrée dans le monde terrestre; lorsque notre adversaire, le malin esprit, eut perdu le ciel, il porta envie à l'homme créé pour le ciel (3). »

---

(1) C'est ainsi que cette opinion fut réfutée par saint Chrysostome (*In Genes. Homil.* XXII, n. 2, 3); par Théodoret (*In Genes., quæst.* 46; *Lect. chr.*, 1843, III, 377-380; *Divin. Decret. epit.*, cap. 7; *Lect. chr.*, 1844, IV, 206, 208); par Augustin (*De Civit. Dei*, XV, 22, 23, n. 2, 3); par Photius (*Epist.* 172), etc.

(2) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, cap. 24; Iren. *Adv. Hær.*, III, 33, n. 8; IV, 40; Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 10.

(3) *Lib. Pastoral.*, part. III, cap. 11. La même idée se retrouve dans Augustin. *De Genes.*, ad litt. XI, cap. 14.

Enfin on a pensé que le diable, qui entraîna à sa suite tous les autres esprits du mal, tomba par son orgueil. Cette opinion est effectivement fondée sur la Parole de Dieu. Saint Paul, en prescrivant de n'élever à l'épiscopat aucun néophyte, ajoute : « De peur que, s'élevant d'orgueil, il ne tombe dans la même condamnation (εἰς κρίμα) que le diable » (I Tim., III, 2, 6), c'est-à-dire de peur que, s'étant enflé d'orgueil, il ne subisse la condamnation prononcée contre le diable. Or, si l'identité de condamnation fait supposer, selon toute justice, identité de faute, il est naturel de conclure des paroles de l'Apôtre que le diable tomba par l'orgueil (1). Et le sage fils de Sirach dit, en général, du péché : « Le principe de tout péché, c'est l'orgueil » (Sir., X, 15); ces paroles peuvent donc être aussi rapportées au premier péché qui se commit dans le monde et fut le principe de tous les péchés subséquents, c'est-à-dire au péché du diable (2). Parmi les saints Pères qui partageaient cette idée nous nommerons saint Grégoire le Théologien : « La première Étoile du matin, s'étant élevée trop haut en portant ses vues, du sein de sa gloire transcendante, jusque sur l'honneur suprême du grand Dieu, perdit sa splendeur, tomba ignominieusement, et, pour avoir voulu être Dieu, ne devint que ténèbre (3). » Saint Athanase le Grand : « Satan ne fut pas précipité du haut du ciel pour luxure, adultère, ou toute autre liaison

(1) Telle fut l'explication donnée à ce texte par saint Basile (*Comm. sur Is.*, chap. 2; *Œuvr. des saints Pères*, VI, 117); par le bienheureux Jérôme (*In cap.* 16 *Ezech.*), et par Théodoret. « Les malins esprits, dit ce dernier, furent créés en même temps que les autres esprits incorporels; mais ils ne voulurent point rendre avec eux au Seigneur une obéissance volontaire. Au contraire, enflés d'orgueil et de présomption, ils se tournèrent vers le mal et déchurent de leur condition primitive. Cette vérité nous est révélée par l'Apôtre, dans son instruction concernant l'élévation à l'épiscopat : Que le néophyte ne soit point consacré évêque, « *de peur que, s'élevant d'orgueil, il* « *ne tombe dans la même condamnation que le diable.* » (I Tim., III, 6.) « Par ces paroles il nous donne à entendre que, la cause de la chute du diable, ce fut l'orgueil. » (*Abr. du Dogm. div.*, *Lect. chr.*, 1844, IV, 212-213.)

(2) Le bienheureux Augustin, en prouvant que le diable tomba, non par envie, mais par orgueil, cite précisément le même texte : « Merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definivit, dicens : *Initium omnis peccati superbia.* » (*De Genes.*, ad litt. XI, cap. 14. Cf. *De Civit. Dei*, XIV, cap. 13.)

(3) *Hymn. sacr.*, serm. VI; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 237. Comp. p. 492, note 6, et p. 493, note 4.

illicite ; c'est l'orgueil qui plongea dans le plus profond de l'abîme celui qui disait : « Je monterai au ciel ; j'établirai « mon trône au-dessus des astres de Dieu ; je m'assiérai sur « la montagne de l'alliance et je serai semblable au Très-« Haut (1). » (Is., xiv, 13, 14.) — Saint Ambroise : « L'orgueil tire son origine du diable, qui, séduit par sa puissance et sa dignité d'emprunt, s'imaginant égal en gloire à son Créateur, fut précipité des hauteurs célestes avec tous les Anges qu'il avait entraînés dans son crime (2). » — Saint Léon, pape de Rome : « Le diable devint d'abord orgueilleux pour tomber, puis envieux pour nous nuire (3). » En général, ce fut l'idée de presque tous les anciens Docteurs de l'Église ; on la trouve dans Origène, Basile le Grand, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Jérôme, Augustin, Jean Damascène, etc. (4).

Mais en quoi proprement consista l'orgueil de l'esprit déchu, qui constitua son premier péché? A cet égard les opinions furent partagées. Quelques-uns, se fondant sur les paroles d'Isaïe (xiv, 13, 14), pensaient que le diable eut la prétention d'être égal à Dieu dans son essence et de siéger avec lui sur un seul et même trône (5) ; que même il alla jusqu'à se croire supérieur à Dieu, et devint par ce fait « cet ennemi de Dieu, » dont parle l'Apôtre, « qui s'élèvera au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu ou qui est adoré (6). » (II Thess., 4.) Suivant d'autres, l'Etoile du matin tombée du ciel aurait refusé d'adorer le Fils de Dieu, soit qu'elle eût envié ses prérogatives (7), soit qu'ayant su par révélation que ce Fils de Dieu devait un jour

---

(1) *Orat. de Virginit.*, in *Opp.*, t. I, p. 824, ed. Commel.

(2) *Epist.* LXXXIV.

(3) *De Coll.*, serm. IV.

(4) Origen. *In Ezech.*, hom. IX, 2 ; saint Bas. sur le IIe chap. d'Isaïe, *Œuvres des saints Pères*, VI, p. 116-118, et sur le Xe chap. d'Isaïe, *ibid.*, p. 341 ; Chrysost. *In Genes.*; *homil.* XXII (*Opp.*, t. II, p. 216). Cyrill. Alex. *Contr. Anthropomorph.*, cap. 17 ; Théodoret et Jérôme (voir plus haut, p. 495, n. 1) ; Augustin (p. 452, n. 3) ; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4 ; Cassian. *Coll.* VII, cap. 20, 21 ; Démétrius de Roston, p. 1, 56.

(5) Cyrill. Alex. *In Joann.*, lib. V, p. 507, ed. Lutet. 1638.

(6) Isidor. *De Summ. Bono*, I, cap. 12.

(7) Lactant. *Div. Instit.*, II, cap. 8.

souffrir elle eût douté de sa divinité, et n'eût pas consenti à le reconnaître pour Dieu (1).

Quelle fut la profondeur de la chute des esprits du mal? Telle qu'ils ne s'en relèveront jamais, répondent ordinairement les saints Pères de l'Église (2). Et la Parole de Dieu atteste que les anges déchus « sont retenus liés de chaînes éternelles dans de profondes ténèbres et réservés pour le jugement du grand jour » (Jude, 6), et que « le feu éternel » leur est destiné. (Matth., xxv, 41.) Mais pourquoi ne peuvent-ils pas faire pénitence? Parce que, dégagés, comme esprits purs, de toute enveloppe matérielle, et par conséquent de toute tentation de la chair, ils sont tombés uniquement par suite d'une détermination réfléchie de leur propre volonté et par pur entraînement au mal (3); que d'ailleurs leur chute fut proprement une rébellion téméraire contre Dieu même, rébellion opiniâtre et endurcie (4). » « Les Anges déchus, » remarque l'un de nos vénérables prélats, « sont tombés dans un tel endurcissement qu'il leur est impossible de venir jamais à résipiscence (5). »

Dieu leur avait-il accordé un temps pour se repentir, ou les condamna-t-il aussitôt après leur faute? Quelques écrivains ont exprimé l'idée que Dieu leur avait accordé le temps nécessaire pour se convertir (6), et que ce ne fut que lorsque ces esprits orgueilleux eurent dédaigné sa grâce qu'ils furent précipités par Lui du haut du ciel, et qu'*ils tombèrent* ou devinrent malheureux. *La chute* (ἔκπτωσις), voilà pour eux la vraie mort, mort après laquelle il n'y a plus lieu au repentir, comme pour chacun de nous après la mort corporelle (7). « Cependant,

(1) Gregor. Magn. *Moral.* II, cap. 17.

(2) Justin. *Apol.*, I, 28; II, 8; Tatian. *Ad Græc.*, XIV, XV; Irén., I, 10; Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 10; Origen. *Epist. ad Fabian.*, n. 6 (ed. *De la Rue*, t. I, p. 5); Hilar. *in Ps.* CXLVIII, n. 7; August. *De Civ. Dei*, XXI, 17; Hieronym. *Adv. Rufin.*, I, in t. II, part. II, p. 379, ed. Mart.

(3) Nemes. *De Homin. Opific.*, cap. 1; Cassian. *Coll.* IV, 14; Gregor. M. *In Job.*, IX, 50, n. 76; J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3.

(4) August. *De Civit. Dei*, XIV, 27; *In Epist. ad Galat.*, n. 24; voir plus haut, p. 458, notes 1 et 2.

(5) *Chron. convent.*, p. 12.

(6) Némésius en fait mention (*De Hom. Opific.*, cap. 1).

(7) J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4, p. 59.

eux aussi, avant d'être précipités (du ciel), écrit Némésius, avaient reçu, aussi bien que les hommes pendant leur vie, la possibilité d'obtenir leur pardon; mais, ayant refusé de s'en prévaloir, ils ont subi, selon toute justice, une condamnation éternelle et immuable (1). » Saint Basile émet la supposition que, même après leur chute, les Anges ne perdirent toute chance de repentir et de purification qu'au jour où le diable tenta l'homme. « Peut-être, » ajoute le saint Père, » restait-il encore au diable, avant que l'homme fût créé, quelque moyen de repentir. Même cet orgueil, quelque invétérée que fût la maladie, pouvait cependant encore être guéri par la pénitence, et le malade pouvait revenir à son état primitif. Mais, du moment où le monde fut organisé, le paradis planté, l'homme placé dans le paradis, le commandement de Dieu donné, l'envie du diable manifestée, ainsi que la mort de l'orgueilleux, dès ce moment-là la porte du repentir fut close pour le diable... En effet, si, pour Ésaü, après avoir vendu son droit d'aînesse, il n'y eut plus lieu au repentir, en pourrait-il être autrement pour celui qui tua le premier homme, et par lui introduisit la mort? On dit que le sang humain découlant d'une plaie sur un vêtement y laisse une tache ineffaçable, qui vieillit avec lui; ainsi le diable ne peut effacer de dessus lui la tache sanglante, ni revenir jamais à la pureté (2). »

§ 69. *Nature des esprits malins, leur nombre et leurs ordres.*

I. — Comme les esprits déchus étaient des Anges avant leur chute, il en résulte que ces esprits sont, ainsi que les Anges, d'une nature incorporelle supérieure à l'âme humaine, mais pourtant bornée. En effet : 1° l'Écriture sainte les nomme esprits ou esprits impurs. « Sur le soir, » dit l'Évangéliste, « on présenta à Jésus-Christ plusieurs possédés, et il en chassa les esprits et guérit tous ceux qui étaient malades » (Matth., VIII, 16); et plus loin : « Ayant appelé ses douze disciples, il leur

(1) *De Hom. Opific.*, cap. 1.
(2) *Comm. sur le chap.* XIV *d'Isaïe, Œuvr. des saints Pères*, VI, 397-398.

donna puissance sur les esprits impurs pour les chasser. » (x, 1.) De même, lorsque, de retour vers lui, les soixante-dix disciples lui disaient, pleins de joie : « Seigneur, les démons mêmes nous sont assujettis par la vertu de votre nom, » Jésus leur répondit : « Ne mettez point votre joie en ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous plutôt de ce que vos noms sont écrits dans le ciel. » (Luc, x, 17-20 ; comp. Matth., xii, 43-45 ; Marc, ix, 20 ; Luc, xi, 24 ; Éph., ii, 2.)

2° Elle leur attribue l'intelligence et la volonté. L'Apôtre saint Paul, dans un passage, met en garde les Chrétiens orthodoxes, « afin que Satan n'emporte rien sur nous, car nous n'ignorons pas ses desseins » (νοήματα) (II Cor., ii, 11) ; et ailleurs il exprime le vœu que ceux qui résistent à la vérité du Christ « sortent des piéges du diable, qui les tient captifs pour en faire ce qu'il lui plaît » (θέλημα). (II Tim., ii, 26 ; comp. Jean, viii, 44 ; Jacq., ii, 19 ; iii, 15.)

3° Elle nous autorise à croire qu'ils sont étrangers à toute espèce de matérialité ou de corporalité, soit en partie par leur dénomination même d'esprit et par l'idée générale d'esprit, telle que nous la donne la Parole de Dieu, quand elle nous dit : « Un esprit n'a ni chair ni os » (Luc, xxiv, 39) ; soit par les cas rapportés dans l'Évangile et démontrant que plusieurs démons ensemble peuvent avoir place dans le corps d'un même homme : ainsi de celui de Marie Madeleine notre Sauveur chassa sept démons (Marc, xvi, 9) ; dans celui d'un autre homme il y en avait toute *une légion,* de sorte que, lorsqu'ils furent chassés de cet homme et prirent possession d'un troupeau de pourceaux, *le troupeau* tout entier se précipita dans le lac (Luc, viii, 30, 33) ; soit enfin par ces paroles positives du saint Apôtre Paul : « Nous avons à combattre non contre chair et sang, mais contre les principautés et les puissances, contre les princes du monde, de ce siècle ténébreux, contre les esprits de malice répandus dans l'air. » (Éph., vi, 12.)

4° Elle les représente comme des êtres supérieurs aux hommes en pouvoir et cependant bornés. Cela se remarque, d'abord dans l'action du diable, lorsqu'il tente le juste Job avec la permission de Dieu (Job, i, 2), et plus tard le Sauveur lui-

même (Matth., IV, 1-11); ensuite, dans les instructions données au Chrétien par le saint Apôtre par rapport à la lutte spirituelle : « Au reste, mes frères, fortifiez-vous dans le Seigneur et en sa vertu toute-puissante. Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, pour pouvoir vous défendre des embûches et des artifices du diable » (Éph., VI, 10-13 ; comp. I Pierre, V, 8) ; enfin dans les expressions du même Apôtre sur l'Antechrist : « Cet impie, qui doit venir accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs » (II Thess., II, 9), et que, cependant, « le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il perdra par l'éclat de sa présence. » (*Ibid.*, 8.)

Bien que quelques anciens Docteurs de l'Église aient attribué aux démons, comme aux Anges, des corps subtils (1), cependant la plupart d'entre eux ont reconnu les malins esprits, aussi bien que les bons, pour des esprits incorporels. Ainsi saint Basile le Grand écrit : « La nature du diable est incorporelle, suivant ce que dit l'Apôtre (Éph., VI, 12) : « Nous avons à com- « battre non contre chair et sang, mais contre les esprits de ma- « lice (2). » Saint Épiphane parle du diable comme d'un esprit impur et incorporel (3). Saint Chrysostome appelle les démons des « puissances immatérielles (4). » Selon Eusèbe, ce sont « nos ennemis invisibles et pensants (5). » Saint Grégoire le Grand répond à cette question : Les anges déchus sont-ils corporels ou incorporels ? par cette autre question : « Quel homme de sens dira que les esprits sont corporels (6) ? » Et ailleurs il affirme que « les Anges et les démons sont une essence spirituelle non composée de deux parties : une âme et un corps (7). » Suivant saint Théodoret : « Si l'Écriture nous dit : « Les enfants de Dieu pri- « rent pour leurs femmes les filles des hommes » (Gen., VI, 2),

(1) Tatian. *Adv. Græc.*, XII ; Origen. *Adv. Cels.*, IV, 32 ; VIII, 35.
(2) *Serm.* IX, sur ce que Dieu n'est point auteur du mal, *Œuvr. des saints Pères*, VIII, 161.
(3) *Hæres.*, XXVI, n. 3 : Πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ ἀσώματον.
(4) *Homil.* LXXXVIII, in *Opp.*, t. V, p. 604 : Ἀσωμάτους δυνάμεις.
(5) *Demonstr. evang.*, VIII : ... Τῶν ἀοράτων καὶ νοητῶν ἐχθρῶν...
(6) *Dialog.* IV, cap. 29.
(7) *Moral.* II, cap. 5.

nous ne devons pas rapporter ces paroles aux anges (déchus), qui sont incorporels (1). » Saint Jean Damascène dit : « Les démons sont incorporels ; chacun le sait, ceux-là mêmes dont la vue intellectuelle est obscurcie, c'est-à-dire les païens (2). Quant à l'idée de la supériorité des malins esprits sur les âmes humaines, pour les forces de leur nature, jointe à l'idée des bornes de celles-ci, elle ressort évidemment des écrits des saints Pères, qui enseignaient qu'avant leur chute les démons étaient des Anges ; que Satan, leur chef, était l'un des esprits les plus éminents, et que les malins esprits ne peuvent rien exécuter dans le monde sans la permission de Dieu (3).

II. — L'Écriture ne détermine point le nombre des esprits déchus, mais elle donne à entendre qu'il est très-considérable lorsqu'elle parle au pluriel des démons et des esprits impurs (Luc, x, 17, 20; Éph., vi, 12, etc.) ; qu'elle atteste que, dans le pays des Gadaréniens, le Seigneur chassa du corps d'un seul homme une *légion* de démons (Luc, viii, 30), et qu'elle rapporte ces paroles du Sauveur : « Si donc Satan est divisé contre lui-même, comment son règne subsistera-t-il? » (Luc, xi, 18.) Les démons forment donc tout un empire. Quelques Docteurs de l'Église, fondés sur ce passage de l'Apocalypse : « Sa queue » (du dragon) « a entraîné la troisième partie des étoiles du ciel » (Ap., xii, 4), ont pensé que le diable entraîna à sa suite la troisième partie du monde angélique (4); mais la plupart se sont arrêtés à l'idée que « par lui furent arrachés, entraînés, et avec lui précipités du ciel, une innombrable multitude d'esprits qui lui étaient subordonnés (5), » sans néanmoins en déterminer positivement le nombre.

III. — Y a-t-il parmi les esprits déchus une sorte de distinction et de codépendance? Il faut le croire, car le Sauveur parle d'un esprit immonde qui, après être sorti d'un homme, y ren-

(1) *Divin. Decret. epit.*, cap. 7; *Lect. chr.*, 1844, iv, 207; voir plus haut, p. 451, n. 1.

(2) *In dormit. Mariæ Virg.*, homil. ii, n. 15; in *Opp.*, t. II, p. 877, éd. *Le Quien*.

(3) Voir plus haut, p. 492, note 6, et p. 493, notes 1, 2, 3 et 4.

(4) Voir Dém. de Rostow, *Chron.*, i, 12.

(5) J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. ii, chap. 4.

tra plus tard avec sept autres « plus méchants que lui » (Luc, XI, 26); de « Béelzébul, prince des démons » (Matth., XII, 24; Marc, III, 2; Luc, XI, 15, 18); « du diable et de ses anges » (Matth., XXV, 41); et saint Paul distingue parmi eux « les principautés, les puissances, les princes du monde », c'est-à-dire « de ce siècle ténébreux, les esprits de malice répandus dans l'air » (Col., II, 15; Éph., VI, 12), c'est-à-dire qu'il les désigna entre autres sous les mêmes noms qu'on emploie pour désigner les différents ordres du monde des Anges. Mais d'où provient, entre les malins esprits, cette distinction d'ordres et de dignités? L'un des Docteurs de l'Église pense que c'est là une suite de la distinction et de la codépendance qui existaient parmi les esprits déchus avant leur rébellion, ou une conséquence naturelle des progrès respectifs de chacun d'eux dans le mal (1).

§ 70. *Application morale du dogme exposé.*

I. — Il existe un monde invisible, ouvrage de Dieu, un monde d'esprits purs, non revêtus de chair; l'esprit peut donc exister aussi sans enveloppe corporelle; il peut exister aussi en dehors du monde matériel. Que cette idée serve à fortifier notre foi à l'immortalité de notre âme! L'âme de l'homme, en tant qu'esprit, peut prolonger son existence même après s'être séparée de son corps et avoir passé dans un autre monde.

II. — Les esprits incorporels que Dieu a créés nous sont supérieurs par leur nature, sont mieux doués que notre âme en perfections et en prérogatives. Nous devons donc, par cela seul, honorer les Anges de Dieu, puisque toute perfection attire naturellement nos hommages, et que, même parmi les hommes, nous avons involontairement du respect pour ceux qui nous surpassent en force et en talents.

III. — Les Anges de Dieu sont tous égaux entre eux par leur nature, mais ils diffèrent en forces et en perfections, et par

(1) Cassian. *Coll.*, VIII, cap. 8.

conséquent il y a parmi eux des supérieurs et des inférieurs, des chefs et des subordonnés; il y a une hiérarchie invariable établie par Dieu même. Il en doit être de même parmi nous : malgré l'unité de notre nature, nous nous distinguons les uns des autres, selon la volonté du Créateur, par diverses facultés et divers avantages; entre nous aussi il doit y avoir des inférieurs et des supérieurs, des chefs et des subordonnés, et dans nos sociétés Dieu lui-même établit l'ordre et la hiérarchie; Il appelle ses oints sur les trônes (Prov., VIII, 15); Il crée tous les pouvoirs inférieurs (Rom., XIII, 1); Il assigne à chacun sa place et son devoir.

IV. — L'un des esprits les plus parfaits et les plus élevés de la création ne put se maintenir dans son rang; il se révolta contre son Créateur; il s'imagina être son égal et entraîna des multitudes dans l'abîme de la perdition. Que tout être raisonnable voie par là combien il est dangereux de résister à la volonté du Tout-Puissant et de se révolter contre l'ordre que Lui-même, qui régit le monde, Il établit dans le ciel et sur la terre.

V. — Le péché qui perdit les esprits déchus c'est l'orgueil. Apprenons à nous tenir en garde contre cet épouvantable péché, source de tous les autres; apprenons à rapporter tous nos avantages, si nous en avons, non à nous-mêmes, mais à Dieu notre Créateur, de qui descend sur nous « toute grâce excellente et tout don parfait » (Jacq., I, 17), et n'oublions jamais que, sans sa miséricordieuse coopération, nous ne pouvons rien penser, rien faire qui soit véritablement bon et parfait.

II. — DU MONDE MATÉRIEL.

§ 71. *Doctrine de l'Église et aperçu des fausses idées sur ce dogme.*

Voici ce que l'Église orthodoxe nous enseigne sur l'origine du monde matériel : «Au commencement Dieu créa de rien le ciel et la terre. La terre était informe et nue. Ensuite Dieu produisit successivement : le premier jour du monde, la lumière; le second jour, le firmament ou le ciel visible; le troisième, les réservoirs des eaux, l'élément aride et le règne végétal; le

quatrième, le soleil, la lune et les étoiles; le cinquième, les poissons, les animaux aquatiques et les oiseaux; le sixième, les quadrupèdes qui vivent sur la terre... » (*Gr. Cat. chr.*, art. 1.)

Cette doctrine, fidèlement empruntée de Moïse, a été jadis et est particulièrement de nos jours le sujet de trois façons de voir erronées. Les uns refusent de reconnaître pour historique la narration de Moïse sur l'œuvre des six jours et veulent l'entendre dans un sens figuré et mystique (1); d'autres prennent bien cette narration pour de l'histoire, mais ils l'interprètent arbitrairement ou sont incertains sur son objet. S'agit-il ici de la création du monde entier ou seulement de celle de la terre? et, dans ce dernier cas, est-ce de la création primitive de la terre, ou seulement de sa transformation (2)? Il en est enfin qui, prenant ce récit à la lettre, affirment qu'il contient des incompatibilités nombreuses, qu'il est en opposition avec les données des sciences naturelles, et par conséquent ne mérite aucune créance (3). Ces fausses idées nous désignent clairement les points de vue sous lesquels doit être examinée la doctrine révélée que professe l'Église orthodoxe à l'endroit de l'origine du monde matériel.

§ 72. *La narration de Moïse sur l'origine du monde matériel est historique.*

Nous sommes dans l'obligation de tenir pour historique le récit de Moïse sur l'origine du monde matériel, et cela par les considérations suivantes :

Premièrement, Moïse lui-même le donna pour tel; c'est le début et comme le fondement de son livre historique, dans lequel il se proposait de communiquer aux Israélites des idées vraies et précises sur Dieu, comme Créateur du monde et de l'homme ; il aurait donc agi contrairement à ses vues s'il avait

(1) Clem. Alex. *Strom.*, VI, 16; Origen. *De Princip.*, III, 5; Augustin. *De Genes.*, ad litter. IV, 22; *De Genes. contra Manich.*, II, 3; Procop. Gaz. *Octateuch. comm. in Genes.*, cap. 1. Conf. Natal. Alex. *Hist. Eccles. V. T.*, t. I, diss. I, art. 8, prop. 1.

(2) Vid. apud Eckermann, *Handbuch. der Christ. Glaub.*, II, 11.

(3) Rosenmüller, *Scholia in V. T.*, t. I, *in cap.* I *Genes.* Lips., 1821.

caché ici quelque sens mystérieux, impénétrable. Mais surtout c'est sur cette même narration que Moïse établit la loi du Sabbat, qu'il donna aux Israélites, et dans l'exposition de laquelle il expliqua, avec toute la clarté imaginable, ses idées sur la création en six jours. « Souvenez-vous, » dit-il, « de sanctifier le Sabbat. Vous travaillerez pendant six jours, et vous y ferez tout ce que vous aurez à faire; mais le septième jour est le jour du repos consacré au Seigneur votre Dieu. Vous ne ferez en ce jour aucun ouvrage... car le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre et la mer, et tout ce qui y est renfermé, et il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du Sabbat et l'a sanctifié. » (Ex., xxviii, 8, 11.) Et ailleurs : « Que les enfants d'Israël observent le Sabbat et qu'ils le célèbrent d'âge en âge... car le Seigneur a fait en six jours le ciel et la terre, et il a cessé d'agir au septième. » (Ex., xxxi, 16, 17.) N'eussions-nous que cette seule raison pour considérer le récit de Moïse comme une histoire, il n'en faudrait pas davantage; car il est évident qu'il faut entendre les paroles de tout écrivain dans le même sens précisément qu'il leur a lui-même donné.

En second lieu, le récit de Moïse fut considéré comme historique par tous les autres écrivains sacrés. Moïse, par exemple, raconte que Dieu créa l'univers par sa Parole, et que l'Esprit de Dieu était porté sur la matière première, informe encore (Gen., i, 2); et le Psalmiste s'écrie : « C'est par la Parole du Seigneur que les cieux ont été affermis, et c'est le Souffle de sa bouche qui a produit toute leur vertu » (Ps. xxxii, 6) ; et plus loin : « Il a parlé, et toutes choses ont été faites ; il a commandé, et toutes choses ont été créées. » (*Ibid.*, 9.) Moïse raconte que les ténèbres couvraient au commencement toute la création, et que Dieu dit : « Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite » (Gen., i, 3) ; et l'Apôtre saint Paul s'exprime ainsi : « Le même Dieu qui a commandé que la lumière sortît des ténèbres a fait luire sa clarté dans nos cœurs, afin que nous puissions éclairer les autres par la connaissance de la gloire de Dieu, selon qu'elle paraît en Jésus-Christ. » (II Cor., iv, 6.) Moïse raconte que « Dieu sépara les eaux qui étaient sous le fir-

mament de celles qui étaient au-dessus du firmament » (Gen., I, 7); le Psalmiste nous parle également de cette eau qui était au-dessous du firmament lorsque, invitant les diverses créatures du Tout-Puissant à louer leur Auteur, il dit : « Louez-le, cieux des cieux, et que toutes les eaux qui sont au-dessous des cieux louent le nom du Seigneur. » (Ps. CXLVIII, 4.) Moïse raconte que Dieu créa les luminaires célestes, le soleil, la lune et les étoiles, entre autres choses, « afin qu'ils servent de signes pour marquer les temps et les saisons » (Gen., I, 14); et le même Psalmiste s'écrie : « Il a fait la lune pour marquer les temps. » (Ps., CIII, 20.) Moïse raconte que Dieu créa le monde en six jours et « se reposa le septième jour, après avoir achevé tous ses ouvrages » (Gen., II, 2), et saint Paul écrit : « Pour nous, qui avons cru, nous entrerons en ce repos dont il est dit : « J'ai juré dans ma colère qu'ils n'entreront point dans mon repos, » et Dieu parle du repos qui suivit l'accomplissement de ses ouvrages dans la création du monde; car l'Écriture dit en quelque lieu, parlant du septième jour : Dieu se reposa le septième jour, après avoir achevé toutes ses œuvres. » (Hébr., IV, 3, 4.)

En troisième lieu, le récit de Moïse fut envisagé comme historique par les saints Pères et les Docteurs de l'Église, et nommément par Théophile d'Antioche, Hippolyte, Basile le Grand, Chrysostome, Athanase le Grand, Ambroise, Grégoire de Nysse, Épiphane, Théodoret et autres (1). « Toute la nature, » dit entre autres saint Athanase, « fut créée en six jours : au premier, Dieu créa la lumière; au second, le firmament; au troisième, après avoir rassemblé les eaux en un seul lieu, il fit paraître la matière aride; au quatrième, il créa le soleil, la lune et la multitude des autres étoiles; au cinquième, les animaux qui habitent dans l'eau et ceux qui volent dans les airs; au sixième, les animaux quadrupèdes... qui vivent sur la terre, et enfin l'homme... »

---

(1) Théophil. *Ad Autol.*, II, 12-18; Hippol. *In Genes.*, I, 6; saint Basile, *Hom. sur l'Œuvre des six jours;* Chrysost. *In Genes. homil.*, III, note 3; *Serm.* I, note 3; Athanas. *Contra Arian. orat.* III; Ambros. *In Hexaem.;* Gregor. Nyss. *In Hexaem.*; Epiphan. *Hær.*, LXV, n. 4, 5; Theodoret. *Quæst. in Genes.*, XXI; *Lect. chr.*, 1843, III, 353. Voir plus haut, p. 504, note 1.

Enfin nous n'avons aucune raison pour nous écarter du sens historique de la narration de Moïse; car ce sens-là, comme nous le verrons, ne renferme rien de contraire à la vérité, et par conséquent d'incompatible avec la dignité d'un écrivain inspiré de Dieu.

§ 73. *Sens du récit de Moïse sur la création en six jours.*

En examinant avec attention le sens du récit de Moïse sur l'origine du monde matériel, nous ne pouvons nous défendre de faire les observations suivantes.

I. — Moïse distingue deux créations principales qui se sont suivies : la première, ou création proprement dite, qui eut lieu au commencement, lorsque le Créateur tira toutes choses du néant : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (Gen., I, 1), qu'Il produisit la matière même du monde contenant les principes ou les germes de tous les êtres qui en font partie. C'est dans ce sens que disait le sage fils de Sirach : « Celui qui vit éternellement a créé toutes choses ensemble » (Sir., XVIII, 1); et que dirent après lui les Docteurs de l'Église : « On sait qu'aucune des choses n'a préexisté aux autres, mais que toutes les espèces de créatures ont été appelées à l'existence d'un seul coup, en un seul moment (1); et ce fut pour exprimer que Dieu créa tout à la fois (ἀθρόως πάντα) que l'historien sacré dit : « Au commencement, » ou conjointement, collectivement (ἐν κεφαλαίῳ), « Dieu créa le ciel et la terre ; » car le sens des deux mots est précisément le même ; commencement et réunion expriment simultanéité (2). La seconde création, ce fut la création au moyen de la matière déjà préparée, créée, mais point encore organisée, qui eut lieu en six jours. C'est sans doute cette création que Salomon avait en vue lorsqu'il écrivait : « La main toute-puissante (de Dieu) a tiré tout le monde d'une matière informe » (Sag., XI, 17); et saint Justin Martyr, lorsqu'il répétait les paroles de Salomon : « Nous reconnais-

(1) Athanas. *Contra Arian.* orat. III.
(2) Gregor. Nyss. *In Hexaem.*, t. I, p. 7, éd. Morel.

sons que Dieu a créé toutes choses au commencement avec une matière informe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) (1). » Les anciens Docteurs de l'Église distinguaient ces deux sortes de création. Hippolyte dit : « Au premier jour, tout ce que Dieu créa, Il le créa de rien ; mais les jours suivants ce ne fut plus de rien qu'Il créa : ce fut avec la matière créée par lui le premier jour (2). » Tatien (avant son apostasie) écrit : « On sait que toute la machine du monde, avec tout ce qu'elle contient, fut formée de la matière; mais la matière même fut créée de Dieu (3). » Saint Augustin : « Au commencement fut créée confuse et informe la matière, d'où provint tout ce qui apparut ensuite distinct et organisé. C'est, je pense, cette matière que les Grecs appelaient *chaos;* comme nous lisons aussi ailleurs : « Tu as créé l'univers d'une matière informe » (Sag., xi, 17), ou, suivant d'autres codes, « d'une matière invisible. » Cette matière informe, tirée du néant par le Créateur, est appelée « le ciel et la terre, » et il est dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ; non point qu'ils aient réellement paru alors, mais parce qu'ils pouvaient paraître. Ainsi, lorsqu'en regardant la semence d'un arbre nous disons : Il y a là racines, séve, branches, feuilles, fleurs et fruits, nous n'entendons pas sans doute que tout cela ait déjà réellement l'existence ; nous voulons dire seulement qu'il en sortira un jour (4). » Nous trouvons le même raisonnement dans saint Chrysostome, Hilaire, Épiphane (5), Ambroise (6), Sévérien, Grégoire le Grand et autres (7).

(1) Justin. *Apolog.*, i, cap. 10.

(2) Hippol. *In Genes.*, i, 6.

(3) Tatian. *Orat. ad Græc.*, cap. 7.

(4) Augustin. *De Genes. contra Manich.*, i, cap. 5, 7.

(5) Chrysost. *In Genes. homil.*, iii, n. 1, 2; Hilar. *De Trinit.*, xii, cap. 40; Epiphan. *Hæres.*, lxv, notes 4, 5.

(6) « Ideo *primo* fecit Deus, *postea* vetustavit, ut eundum credamus or- « nasse qui fecit, et fecisse qui ornavit ; ne alterum putemus ornasse, al- « terum creavisse, sed eundum utrumque esse operatum, ut *primo* faceret, « *postea* componeret. » (Ambros. *In Hexaem.*, i, cap. 7.)

(7) Severian. *Orat.* i, *De Mundi Creat.*, cap. 3; Method. (apud Phot. *Biblioth.*, cod. ccxxiv); Greg. Magn. *Moral.*, xxxii, 12, note 16 : « Rerum subs- « tantia simul creata est, sed simul species formata non est, et quod simul « existit per substantiam materiæ non simul apparuit per speciem formæ. »

II. — Moïse représente l'origine du monde matériel tout entier (la cosmogonie), et non point uniquement de la terre (la géogonie). En effet il dit d'abord que « Dieu a créé le ciel et la terre, » c'est-à-dire tout l'univers; ensuite il parle de la création de la *lumière*, du *firmament*, des *corps célestes*, du soleil, de la lune et des étoiles. Cependant, d'un autre côté, il est clair que Moïse dépeint principalement, et en détail, l'origine de la terre avec ses différents habitants, au lieu qu'il ne parle du ciel et des choses célestes que comme en passant, et seulement en tant qu'ils sont en rapport avec la terre. Aussi, lorsqu'il décrit le troisième, le cinquième et le sixième jour de la création, se borne-t-il à dire ce que Dieu a créé sur la terre, et garde-t-il le silence sur ce qu'Il a créé pendant ce temps dans le ciel ou dans les corps célestes, bien que ces jours-là, selon toute vraisemblance, l'action de la puissance créatrice n'ait point été bornée à la terre (1). Par la même raison, en racontant la création des luminaires célestes, il se contente de mentionner leur signification particulière par rapport à notre globe, et de leur donner des dénominations et des propriétés telles qu'on ne peut les leur donner que de dessus la terre.

III. — Moïse raconte l'origine primitive du ciel et de la terre, et non leur transformation; car il dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » c'est-à-dire Il les créa lorsque rien n'existait encore. Il écrit plus loin : « Et Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite. . . . . que le firmament soit fait. . . . . que des luminaires soient faits dans le firmament. . . . » autant d'expressions qui font incontestablement supposer que toutes ces choses n'existaient pas auparavant. Enfin il termine son récit par ces mots : « Le ciel et la

---

(1) « Comme, dans le récit du second et du quatrième jour, l'action du Créateur se porte sur l'ensemble de la création, et que la terre n'est qu'une bien petite partie de ce vaste tout, il est difficile d'admettre que ce troisième jour lui ait été exclusivement consacré. On peut supposer que, ce même jour, les autres mondes semblables à elle, c'est-à-dire les corps opaques de l'étendue céleste, reçurent l'organisation qui leur est propre; mais l'état réel de ces corps ne nous étant point connu en détail, une relation sur son commencement eût été déplacée. » (*Mém. sur le livre de la Gen.*, p. 20-21, Saint-Pét., 1816.)

terre furent donc ainsi achevés, avec tous leurs ornements » (Gen., II, 1); c'est-à-dire qu'ils ne furent achevés, terminés qu'alors, et qu'auparavant ils n'avaient pas encore l'existence. Ajoutons ici que les Juifs, comme tous les Chrétiens des premiers siècles, reconnaissaient unanimement que Moïse racontait ici la création, et non point la transformation ou la réorganisation du ciel et de la terre.

IV.—Moïse atteste que Dieu agit Lui-même par sa puissance immédiate, non-seulement dans la première création, par laquelle Il tira toutes choses du néant, mais encore dans les six jours où, de la matière créée par Lui, Il produisit les diverses parties et les différents êtres de l'univers. « Et Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite; et Dieu dit : Que le firmament soit fait au milieu des eaux. . . et cela se fit aussi. . . Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un seul lieu et que l'élément aride paraisse ; et cela se fit ainsi. . . Et Dieu dit : Que la terre produise de l'herbe verte, et cela se fit ainsi. . . . Dieu dit aussi : Que des corps de lumière soient faits dans le firmament du ciel. . . et cela fut fait ainsi. . . Dieu dit encore : Que les eaux produisent des animaux vivants qui nagent dans l'eau, et des oiseaux qui volent sur la terre, sous le firmament du ciel. . . . Que la terre produise des animaux vivants, chacun selon son espèce. . . et cela se fit aussi. » Il n'est donc pas juste d'expliquer l'organisation primitive du monde et de la terre par les forces et les lois de la nature; ces forces et ces lois n'ont commencé à agir dans le monde qu'après son entier achèvement, et c'est Dieu lui-même qui les a données au monde. Mais il n'y était point assujetti lorsqu'Il créa le ciel et la terre et produisit tous les êtres par sa force toute-puissante. Ainsi Il créa les premiers hommes (et même tous les animaux terrestres) dans leur entier développement, tandis que, suivant les forces et les lois de la nature, il leur eût fallu, pour en arriver là, bien des années de vie. Ainsi également le Tout-Puissant put produire, non-seulement en un jour, mais en un clin d'œil, toute l'organisation intérieure de la terre, telle qu'elle s'offre à nos yeux maintenant, en élever les montagnes avec toutes leurs couches si différentes, en creuser les mers, les

fleuves, en former toutes les autres parties ; tandis que, si tout cela eût dû être l'effet des forces et des lois actuelles de la nature, il eût fallu peut-être, pour le produire, non-seulement des siècles, mais même des milliers de siècles.

V. — Sous la dénomination des six jours de la création Moïse entend des jours ordinaires. En effet il donne à chacun d'eux pour limites un soir et un matin : « Et du soir et du matin se fit le premier jour. . . . et du soir et du matin se fit le second jour, etc. » De plus, comme nous l'avons déjà fait remarquer, ce fut conformément à ces six jours, pendant lesquels Dieu produisit toutes ses œuvres et après lesquels Il se reposa et sanctifia le septième, que Moïse commanda aux Israélites de travailler six jours et de consacrer le septième, le jour du Sabbat, au Seigneur notre Dieu. (Ex., xx ; 8-11; xxxi, 16-17.)

VI. — Moïse décrit la création de l'univers en six jours de manière à être compris de tout le monde ; il l'a fait, non point en savant naturaliste, mais en sage Docteur de la foi, éclairé de Dieu. C'est pourquoi, en ne nous transmettant sur toutes choses que les idées vraies, il adapte ses expressions à l'intelligence du commerce des hommes ; il parle des œuvres sublimes du Créateur d'un ton, autant que possible, en harmonie avec leur dignité, mais pourtant sous des images sensibles et à la portée de notre entendement ; il nous fait voir les différents objets du monde physique tels qu'ils s'offrent à l'œil du simple observateur, et non point tels que les connaît le savant.

Après les observations que nous venons de faire, par rapport au récit de Moïse sur la création en six jours, il est aisé de résoudre les objections soulevées contre ce récit.

§ 74. *Solution des objections soulevées contre le récit de Moïse.*

Voici les objections que l'on fait ordinairement contre le récit de Moïse :

I. — Suivant Moïse la lumière fut créée le premier jour , et le soleil le quatrième , tandis que la lumière provient du soleil ; par conséquent. . . .

Mais, en reconnaissant que la lumière est, en effet, une matière provenant du soleil et des autres luminaires célestes, nous demandons pourquoi Dieu n'aurait pas pu créer d'abord cette matière lumineuse, et ensuite, le quatrième jour, la concentrer pour jamais dans des foyers déterminés, c'est-à-dire dans les luminaires des cieux, ainsi que l'eau fut créée avant ses réservoirs, et séparée seulement le troisième jour de la matière aride, qu'elle avait recouverte jusqu'alors. Ajoutons que, dans les derniers temps, il a paru une autre opinion presque généralement adoptée par les savants : c'est que la lumière n'est point une émanation du soleil, mais un fluide extraordinairement subtil, répandu dans l'espace, tout à fait indépendant du soleil et des autres luminaires célestes, qui n'ont d'autre effet que de mettre ce fluide en vibration et de le rendre ainsi visible. Si tel est le cas, il est même inutile de demander si la lumière a pu être créée avant les luminaires célestes.

II. — Moïse dit que les plantes ont été créées avant le soleil, alors que sans soleil les plantes ne peuvent pas exister ; donc. . . . .

Mais l'historien sacré dit proprement que les plantes ont été créées de Dieu, mais n'ont pas été produites par les forces et les lois de la nature. Par conséquent, s'il est vrai que les plantes ne puissent exister actuellement sans la lumière du soleil, il ne s'ensuit point que, dans le principe, elles n'aient pu paraître avant le soleil, à la parole toute-puissante de Dieu. Aujourd'hui, suivant les lois de la nature, les plantes proviennent de semences et croissent par degré ; mais on peut conclure du récit de Moïse que Dieu les créa toutes développées. (Gen., I, 12.) Il ne faut pas oublier, dirons-nous encore, que, suivant Moïse, les plantes furent créées avant le soleil, et non point avant la lumière, qui existait déjà dès le premier jour. Si donc la lumière était dès le principe indispensable à la vie des plantes, elle existait déjà.

III. — Moïse parle de trois jours qui se passèrent avant la création du soleil tandis que chacun sait que sans le soleil, il ne peut y avoir de jours.

Il est parfaitement vrai qu'actuellement le jour ne peut

exister sans le soleil, mais alors cela n'était point impossible. Il ne fallait, pour le réaliser, que deux conditions, savoir : que la terre tournât autour de son axe, et que la matière lumineuse, qui existait dès le premier jour, fût mise en vibration. Or on ne peut nier que le mouvement de rotation de la terre n'ait commencé au premier jour, et que le Créateur n'ait pu, durant ce même jour et les deux suivants, faire vibrer la lumière par sa puissance immédiate, comme le font, à partir du quatrième, les corps célestes qui en ont reçu de Dieu la faculté (1).

IV. — En rapportant la création des luminaires célestes, Moïse commet une double erreur : d'un côté il exprime l'idée que le soleil, la lune et les étoiles ont été créés proprement à l'usage de la terre, afin de l'éclairer et de lui servir de signes pour marquer le temps et les saisons ; de l'autre il nomme le soleil et la lune deux grands corps lumineux, tandis que la lune est incomparablement plus petite que le soleil, les étoiles et même la terre.

Il n'y a pas la moindre erreur dans ces paroles de l'historien sacré. En effet, il n'affirme pas que le soleil, la lune et les étoiles n'aient été créés que pour la terre, et, s'il mentionne uniquement leur destination relative à notre globe, sans rien dire de leurs autres destinations, c'est, comme nous l'avons déjà fait observer, que, son but principal étant de décrire l'origine de la terre, il ne touche aux corps célestes qu'autant qu'ils sont en rapport avec notre planète. De même, s'il appelle le soleil et la lune deux grands corps lumineux, il a en vue, non point leurs dimensions relatives, mais leurs dimensions apparentes aux yeux de l'homme qui les contemple de dessus la terre. Au reste, même sous ce rapport, s'il nomme la lune un grand corps lumineux, ce n'est que comparativement aux étoiles durant la

---

(1) Il est nécessaire de se rappeler aussi, à cette occasion, ces paroles de saint Basile sur le premier jour particulièrement : « C'est comme si Moïse eût dit : La durée d'un jour est de vingt-quatre heures, ou : La révolution du ciel d'un signe à ce même signe s'accomplit en un jour. Chaque fois donc que la révolution du soleil produit dans le monde un matin et un soir, cette période ne s'accomplit pas autrement qu'en un jour. » (*Hom. sur l'Œuvre des six jours*, II, *Œuvres des saints Pères*, v, 37-38.)

nuit; car, comparativement au soleil, il la dit un *moindre luminaire.*

V. — Moïse affirme que le monde et notre planète en particulier reçurent en six jours l'existence et leur organisation complète. Or la science qui s'occupe de l'organisation de la terre (la géologie) découvre, tant sur sa superficie que dans ses entrailles, beaucoup de choses qui ne peuvent s'être formées que dans des siècles et même des milliers de siècles, et non point en six jours.

Nous n'entrerons point dans le détail de cette objection; nous nous en tiendrons à quelques observations générales.

1° Moïse écrit, comme nous l'avons dit plus haut, que le monde et la terre ont été créés et organisés en six jours, non point par les lois actuellement en vigueur dans la nature, mais par la parole immédiate du Très-Haut. Or il est incontestable que le Tout-Puissant a pu produire, en fort peu de temps, même en un clin d'œil, tout ce qui, suivant les forces et les lois de la nature n'aurait pu se former que dans des siècles et des milliers de siècles. Ces forces et ces lois ne commencèrent à opérer dans la nature que du moment où cette nature même eut reçu de Dieu, avec l'existence, son organisation complète et définitive; et serait-il juste de faire remonter leur action à une époque où elles n'existaient point encore, et de prétendre les imposer à la toute-puissance du Créateur lui-même dans l'organisation primitive du ciel et de la terre?

2° La science dont nous venons de parler, la géologie, fournit trop peu de données pour pouvoir nous dire quelque chose de certain et d'irrécusable à l'endroit de la formation primitive de la terre. Aussi se borne-t-elle à des conjectures, à des hypothèses, et construit-elle des théories et des systèmes divers qui ont à peine vu le jour qu'ils sont oubliés. Il y a eu des dizaines de ces systèmes, qui sont aujourd'hui reconnus pour erronés (1), et celui qui est réputé pour vrai est impos-

(1) Entre autres, plus de quatre-vingt-dix en contradiction avec la cosmogonie mosaïque. Vid. apud Frayssinous, *Défense du Christian.*, ou *Conférences sur la Religion*, t. II, confér. VI; Cuvier, *Rapport de l'Institut national*, edit. ad calcem operis : *Théorie de la surface actuelle de la terre*, par

sible, de l'aveu même des plus impartiaux représentants de cette science (Cuvier). Est-il donc juste d'opposer les indications d'une telle science au récit de l'historien sacré et de vérifier celui-ci par celles-là ?

3° Au reste, même en reconnaissant le mérite de cette science, les défenseurs de la Révélation ont présenté quelques moyens de conciliation entre ses données et le récit de l'historien sacré, moyens plus ou moins satisfaisants, à en croire des appréciateurs impartiaux (1).

4° Parmi les géologues eux-mêmes, plusieurs, et des plus savants (2), assurent que le récit de Moïse sur la création en six jours est parfaitement d'accord avec les notions les plus certaines de leur science, quoiqu'ils diffèrent entre eux, les uns considérant les jours de la création comme des jours ordinaires, les autres les envisageant comme des périodes de temps.

5° Par l'effet des progrès de la géologie, nombre de traits que l'on envisageait auparavant comme en opposition avec la narration de Moïse se montrent aujourd'hui comme erronés et ne méritent plus dès lors la moindre attention (3). De là nous sommes en droit de conclure que, cette science venant à faire de nouveaux progrès, on verra également disparaître toutes les autres objections qu'elle peut encore soulever contre la même narration.

§ 75. *Application morale du dogme.*

L'application morale du dogme de la création divine en six jours, Moïse lui-même la signale en enjoignant cet ordre aux

---

M. André, Paris, 1806; *Annales de Philosophie chrétienne*, 1831, n. 9, p. 195; *Analyse des différents Systèmes géologiques*.

(1) Cinq de ces moyens ou systèmes de conciliation sont examinés en détail et appréciés dans le t. III *Sacræ Script. curs. complet.*, éd. Paris, 1842; autre : *Annotations géologiques à la Genèse*, p. 1583 sqq. Un autre encore est développé dans *les Livres saints vengés*, par Glaire, t. I, p. 2-98, Paris, 1815.

(2) De Luc, *Lettres sur l'Hist. phys. de la terre*, Paris, 1798; André, *Théorie de la surf. act. de la terre*, Paris, 1806; Buckeland, *De la Géologie et de la Minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle*, Paris, 1838.

(3) Ami Boué, *Guide du Géologue voyageur*, t. II, p. 224, Paris, 1836.

Israélites : « Souvenez-vous de sanctifier le jour du Sabbat. Vous travaillerez durant six jours et vous y ferez tout ce que vous aurez à faire ; mais le septième jour est le jour du repos consacré au Seigneur votre Dieu. Vous ne ferez en ce jour aucun ouvrage... Car le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre et la mer, et tout ce qui y est renfermé, et Il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du Sabbat, et Il l'a sanctifié. » (Ex., xx, 8-11.) Ce commandement en renferme deux autres plus particuliers.

I. — Dieu lui-même a créé en six jours et « achevé le ciel, la terre et tous leurs ornements » (Gen., II, 2), bien qu'il eût pu également le faire en un clin d'œil; nous devons donc, nous aussi, à l'exemple de notre Créateur, agir et travailler six jours chaque semaine ; nous devons développer et fortifier les facultés et les talents que nous tenons de Dieu, employer pour notre bien et pour celui de nos semblables le temps précieux qu'Il nous accorde, et faire ainsi dans ce laps de temps tout ce que nous avons à faire.

II. — « Dieu » luï-même « se reposa le septième jour, après avoir achevé tous ses ouvrages ; Il bénit le septième jour et le sanctifia » (Gen., II, 2, 3) ; nous aussi, après six jours d'activité, nous devons nous reposer de nos travaux et sanctifier, c'est-à-dire consacrer exclusivement au service de notre Seigneur le septième jour de chaque semaine, comme l'était le samedi sous l'économie de l'Ancien Testament, et comme l'est maintenant le dimanche depuis la régénération du monde par la résurrection du Rédempteur. Nous devons sanctifier également et consacrer au service du Seigneur tous les autres jours, qu'Il sanctifia Lui-même par ses grâces particulières au genre humain, et que la sainte Église, en vertu des pouvoirs qu'Il lui confia, a distingués et consacrés au service de Dieu et de ses saints.

III. — DU MONDE EN PETIT OU DE L'HOMME.

§ 76. *Doctrine de l'Église sur ce sujet, et parties constituantes de cette doctrine.*

Après avoir tiré du néant d'abord le monde spirituel, puis le monde matériel, le Seigneur Dieu, pour couronner son œuvre, créa l'homme, qui appartient par son âme au premier de ces mondes, par son corps au second, et qui, par cette raison, comme un abrégé des deux (1), était anciennement nommé à juste titre le monde en petit (2).

Voici les traits principaux de l'Église orthodoxe sur le couronnement de l'œuvre de Dieu : « Dieu dit en sa sainte Trinité : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » (Gen., I, 26.) Et Dieu forma de la terre le corps du premier homme Adam; Il répandit sur son visage un souffle de vie; Il introduisit Adam dans le paradis; Il lui donna pour nourriture tous les fruits qu'il contenait, sauf ceux de l'arbre de vie; enfin Il prit à Adam, pendant son sommeil, une de ses côtes, dont Il forma la première femme, Ève... Dieu créa l'homme pour qu'il Le connût, qu'il L'aimât, qu'il Le glorifiât, et qu'ainsi il vécût éternellement heureux... Mais, n'ayant pas gardé le commandement de Dieu dans le paradis, où il était en état d'innocence, ayant pris et mangé du fruit défendu, l'homme perdit sa dignité native et la position qu'il avait au temps de son innocence... Et, comme tous les hommes étaient dans l'état d'innocence en Adam, dès que celui-ci vint à pécher, tous péchèrent en lui et tombèrent dans l'état de péché. Aussi sont-ils tous non-seulement sujets au péché, mais

---

(1) *Constit. apostol.*, VII, 34; Method. apud Epiphan. *Hæres.*, LXIV, 18; Augustin. *Ad Oros. contra Priscill. et Origen.*, n. II : « Nullum est creaturæ « genus quod non in homine possit agnosci. »

(2) Grég. le Théol., *Serm.* 38, *Œuvr. des saints Pères*, III, 242; J. Dam., *Exp. ex. de la Foi orth.*, II, chap. 12 : « Dieu a créé l'homme innocent, droit, aimant le bien, exempt de chagrin et de soucis, brillant de toutes les perfections, ayant en abondance tous les biens, comme un petit monde dans le grand. »

encore à la punition du péché. » (*Gr. Cat. chr.*, art. 1, et *Conf. orth.*, art. 1, rép. 22, 24.)

La doctrine de l'Église orthodoxe sur l'homme, en tant que créature de Dieu, renferme donc, en particulier, la doctrine de l'origine et de la nature de l'homme, celle de sa destination et de son état d'innocence, celle de sa chute volontaire et des conséquences de cette chute.

A. — DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DE L'HOMME.

§ 77. *Substance et signification du récit de Moïse sur l'origine des premiers hommes : Adam et Ève.*

L'historien sacré atteste que Dieu créa les premiers hommes, Adam et Ève, autrement qu'Il n'avait fait toutes ses œuvres précédentes, et qu'en outre Il créa l'homme autrement que la femme. Par rapport à la création de l'homme en général l'auteur de la Genèse s'exprime ainsi : « Dieu dit ensuite : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance... et Il le créa à l'image de Dieu, et Il les créa mâle et femelle. » (Gen., I, 26, 27.) Il dit en particulier sur la création de l'homme : « Le Seigneur forma donc l'homme du limon de la terre, et répandit sur son visage un souffle de vie, et l'homme devint vivant et animé » (Gen., II, 7); et sur celle de la femme : « Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil, et, lorsqu'il était endormi, Il tira une de ses côtes et mit de la chair à la place. Et le Seigneur Dieu, de la côte qu'Il avait tirée d'Adam, forma la femme et l'amena à Adam. » (*Ibid.*, 21, 22.)

Il faut entendre cette narration dans un sens historique, et non point comme une fiction ou un mythe (1). En effet : 1° elle fut entendue ainsi par Moïse lui-même, comme cela ressort en général du caractère de tout son livre, purement historique, et en particulier des paroles prononcées, selon lui, par Adam, au moment où Ève lui fut présentée : « Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci s'appellera d'un

(1) C'est ainsi que l'expliquent de nos jours les théologiens rationalistes de l'Occident.

nom qui marque l'homme, parce qu'elle a été prise de l'homme » (Gen., II, 23); puis, de ce que Dieu dit à Adam après sa chute : « Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, jusqu'à ce que vous retourniez à la terre d'où vous avez été tiré. » (Gen., III, 19.) 2° Elle fut entendue dans le même sens par les écrivains de l'Ancien Testament qui vinrent après Moïse. Nous lisons, par exemple, dans le livre de la Sagesse, de Salomon : « Dieu a créé l'homme immortel; Il l'a fait pour être une image qui Lui ressemblât. » (Sag., III, 23.) Nous lisons également dans Jésus, fils de Sirach : « Dieu a créé l'homme de la terre; c'est dans la terre qu'Il veut le faire rentrer un jour. Il lui a marqué le temps et le nombre de ses jours, et lui a donné pouvoir sur tout ce qui est sur la terre. Il l'a revêtu de force selon sa nature et l'a fait à son image. » (Sir., XVII, 1-3; comp. Eccl., XII, 7; Ps. VIII, 5, 10; Tob., VIII, 8.)

3° Notre Sauveur Jésus-Christ ne l'entendait pas autrement. En démontrant l'indissolubilité du mariage, Il dit aux Pharisiens : « Dès le commencement du monde, Dieu créa un seul homme et une seule femme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. » (Marc, X, 6-8; comp. Matth., XIX, 4-6.) En parlant ainsi le Seigneur confirma clairement l'authenticité historique de tout ce que rapporte Moïse sur l'origine du premier couple humain. (Gen., II, 18-24.)

4° L'Apôtre saint Paul la confirme également; il atteste que l'homme fut créé d'abord, et après lui la femme : « Adam a été formé le premier, et Ève ensuite. » (I Tim., II, 13.) Par rapport à la création de l'homme il dit : « Adam, le premier homme, a été créé avec une âme vivante... Le premier homme est le terrestre, formé de la terre » (I Cor., XV, 45, 47); et par rapport à celle de la femme : « L'homme n'a point été tiré de la femme, mais la femme de l'homme; et l'homme n'a point été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. » (I Cor., XI, 8, 9; comp. VI, 16; Éph., V, 31.)

5° Les saints Pères et les Docteurs de l'Église font de même.

Nous lisons, par exemple, dans Théophile d'Antioche : « Dieu ne daigna façonner de ses mains qu'une seule œuvre, savoir : l'homme... ; » et plus loin : « Dieu forma une femme pour Adam, d'une de ses côtes (1). » Nous lisons dans saint Basile : « L'origine de l'homme est bien supérieure à celle des autres êtres créés. Il est dit que Dieu prit le limon de la terre et forma l'homme. (Gen., II, 6.) Il daigne façonner notre corps de sa propre main. Ce n'est point un Ange qu'Il emploie pour notre création ; ce n'est pas la terre qui nous produit d'elle-même, comme des insectes ; ce n'est point à des forces mercenaires qu'Il commande son œuvre ; mais, prenant le limon de la terre, Il crée de sa propre main (2). » Nous lisons dans saint Grégoire le Théologien : « De la matière déjà créée Il (Dieu) prend le corps ; de son propre sein, dans ce corps, Il souffle la vie (que la Parole divine appelle âme ou image de Dieu) ; et voilà créé, comme un second monde, grand dans sa petitesse, voilà sur la terre un autre Ange, spectateur de la nature visible, confident de la création spirituelle (3). » Nous lisons dans saint Ambroise ; « Ce n'est pas en vain que la femme fut formée de la côte d'Adam, et non point du même limon que lui. Sachons donc que l'homme et la femme ont une même nature corporelle, qu'il n'y a qu'une seule souche de la race humaine. C'est pour cela qu'au commencement il n'y en a pas eu deux de créés, l'homme et la femme ou deux femmes, mais l'homme d'abord, et ensuite la femme, tirée de l'homme (4). » Nous lisons enfin dans saint Jean Damascène : « De la nature visible et invisible Dieu forma l'homme de ses propres mains ; Il le fit à son image et à sa ressemblance : du limon de la terre Il forma son corps, et de son souffle divin Il lui communi-

---

(1) *Ad Autol.*, II, cap. 18 et 28.

(2) *Serm. sur la formation de l'homme*, *Lect. chr.*, 1841, IV, 5.

(3) *Serm.* 45, *Œuvr. des saints Pères*, IV, 157.

(4) *Lib. de Parad.*, cap. 10. Le récit de Moïse sur la formation de l'homme fut ainsi compris par Irénée (*Adv. Hæres.*, IV, 37) ; Tertullien (*Contra Marcion.*, cap. 4), et Augustin : « Etsi de terræ pulvere Deus finxit hominem ; « eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque « de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo. » (*De Civit. Dei*, XIV, cap. 2.)

qua une âme intelligente et pensante (λογικὴν καὶ νοερὰν) (1). »

Mais, d'un autre côté, il ne faut point perdre de vue que, dans son récit concernant soit l'origine du monde en général, soit la formation des premiers hommes en particulier, l'historien sacré, voulant se rendre intelligible à tout le monde, emploie fréquemment, en parlant de Dieu, des expressions qui ne conviennent qu'à l'homme, mais sont à la portée du commun entendement. Par conséquent, bien qu'il faille entendre dans un sens historique tout le contenu de ce récit, néanmoins, tout ne doit pas y être pris à la lettre. « Certaines personnes, » dit saint Chrysostome, « se fondant sur ces paroles : *Il répandit sur son visage un souffle de vie,* prétendent que les âmes procèdent de l'essence (ἐκ τῆς οὐσίας) de Dieu... Que peut-il y avoir de pire qu'une telle absurdité? Si, sur l'autorité de ces paroles de l'Écriture, ils veulent attribuer au Tout-Puissant une bouche, ils doivent donc aussi lui attribuer des mains lorsqu'ils lisent : « Il fit (ἔπλασε) l'homme. » Ainsi, lorsque tu entends ces paroles de l'Écriture : « Dieu créa l'homme, » tu dois te représenter une puissance qui voulut que l'homme fût *fait* (τὴν αὐτὴν νόει δύναμιν τῷ γενηθήτω) ; et lorsque tu entends : « Il répandit sur son visage un souffle de vie, » représente-toi que, de même qu'Il créa les puissances immatérielles, ainsi Il voulut que ce corps, formé du limon de la terre, fût doué d'une âme intelligente qui pût employer les membres de ce corps (2). » Nous trouvons dans saint Théodoret : « Lorsque nous lisons, dans l'histoire de Moïse, que Dieu prit du limon de la terre et forma l'homme (Gen., II, 7), et que nous recherchons le sens de cette locution, nous y découvrons une bienveillance toute particulière de Dieu pour le genre humain. En effet, en décrivant l'œuvre de la création, le grand Prophète observe que l'Auteur de toutes ces choses créa les autres êtres par la seule vertu de sa parole, au lieu qu'Il forma l'homme de ses propres mains. Mais comme, par le mot parole, nous n'entendons point un ordre de Dieu, mais sa seule volonté, de même

---

(1) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 12, p. 90.
(2) *Homil.* XIII *in Genes.*, *Opp.*, t. IV, p. 101, Venet., 1740.

ici, dans la formation du corps, nous ne voyons point l'action de Dieu, mais l'attention particulière qu'Il donna à cette œuvre; car comme, de nos jours, selon sa volonté, l'embryon prend naissance dans le sein de la mère, et la nature suit les lois qu'Il lui traça dès le commencement, ainsi, en vertu de cette même volonté, le corps humain fut formé à cette époque du limon de la terre et ce limon devint chair. » Et un peu plus loin : « L'auteur inspiré dit que le corps d'Adam fut formé d'abord, et qu'ensuite Dieu y souffla l'âme : « Le Sei« gneur Dieu forma donc l'homme du limon de la terre ; Il ré« pandit sur son visage un souffle de vie, et l'homme devint « vivant et animé. » (Gen., II, 7.) Par le mot *souffle* il ne faut point entendre ici quelque partie de la substance de Dieu, comme le faisaient Cerdon et Marcion; mais ce mot exprime l'attribut de l'âme, comme être intelligent (1). » Dans un autre endroit il fait cette remarque générale : « Nous ne disons pas que la Divinité ait des mains, ou ait besoin de prendre conseil ou de réfléchir pour former ses œuvres d'après une idée préconçue, comme le feignait Platon; mais nous affirmons que chacune des expressions servant à décrire la création de l'homme, et rappelant, par exemple, une préconsultation de Dieu, etc., ne désigne que le soin plus particulier, le soin de prédilection que Dieu daigne prendre de l'homme (2). »

§ 78. *Le genre humain tout entier provient d'Adam et d'Ève.*

Cette vérité a deux sortes d'adversaires : d'abord les gens qui prétendent qu'avant Adam il y avait déjà des hommes sur la terre (les préadamites), et que, par conséquent, Adam n'est point le père du genre humain; ensuite ceux qui admettent avec Adam d'autres tiges de la race humaine (les coadamites), et pensent par conséquent que tous les hommes ne proviennent point d'une seule et même souche (3). En conséquence, pour

(1) *Divin. Decret. epit.*, cap. 9; *Lect. chr.*, 1844, IV, 216-221. Voyez des paroles semblables du bienheureux Augustin. Voir plus haut, p. 520, note 4.

(2) *In Genes. quæst.* XIX; conf. *Quæst.* XXIII; *Lect. chr.*, 1843, III, 346-354.

(3) La première de ces opinions fut professée par quelques incrédules déjà

établir cette importante vérité avec tous les détails nécessaires, nous examinerons non-seulement les preuves positives, mais encore les opinions qui lui sont opposées.

I. — La Parole de Dieu enseigne clairement que tout le genre humain descend d'Adam et d'Ève. Ainsi le saint auteur de la Genèse raconte qu'avant l'apparition d'Adam sur la terre « il n'y avait point d'hommes pour la labourer » (Gen., II, 5), et qu'avant la formation d'Ève « il ne se trouvait point d'aide pour Adam qui lui fût semblable » (*Ibid.*, 20); « qu'Adam donna à sa femme le nom d'Ève parce qu'elle était mère de tous les vivants. » (III, 20.) Et en conséquence de cela, il commence la généalogie de l'homme par ce même premier couple (Gen., V, 1, 2), que Dieu avait déjà béni en lui disant : « Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre. » (I, 28.) Ainsi, parmi les écrivains de l'Ancien Testament qui suivirent, Tobie dit dans sa prière au Seigneur : « Vous avez formé Adam du limon de la terre, et vous lui avez donné Ève pour être son aide; c'est d'eux qu'est sortie toute la race des hommes » (Tob., VIII, 8), et le Sage appelle Adam « *le premier créé, le père du monde.* » (Sag., X, I.) Ainsi l'Évangéliste saint Luc fait remonter la généalogie de notre Sauveur en son humanité jusqu'à Adam; après quoi il appelle Jésus *Fils de Dieu.* (III, 38.) Ainsi encore l'apôtre saint Paul atteste clairement que « le Seigneur a fait naître d'un seul toute la race des hommes, et leur a donné pour demeure toute l'étendue de la terre » (Act., XVII, 26); puis sur cette vérité il en établit une autre de la plus haute importance dans le christianisme, savoir : la propagation du péché originel de nos premiers parents déchus sur le genre humain tout entier. (Rom., V, 12.)

Fidèle à l'enseignement de la Parole divine, l'Église orthodoxe professa dans tous les temps la croyance que tout le genre humain descend d'un seul couple primitif. Il suffit, pour le dé-

---

dès les premiers temps du christianisme; elle le fut par *Julien l'Apostat* (*Opp.* ejus, p. 181, edit. a Spanhemio); mais elle fut développée dans tous ses détails au dix-septième siècle par *Jean Peyrère*, dans ses *Preadamitæ*, éd. de 1655. Quelques naturalistes du siècle dernier, et en partie du nôtre, ont cherché à établir la dernière.

montrer, de signaler un fait : c'est qu'elle a constamment conservé et maintenu le dogme du péché originel et de sa transmission d'Adam et d'Ève à tout le genre humain (1).

Il est à remarquer enfin que les traditions de tous les peuples, tant anciens (2) que modernes (3), font descendre tout le genre humain d'un seul et même couple, et que nos premiers parents y sont souvent désignés presque par les mêmes noms que leur attribue l'auteur inspiré.

II. — Ceux qui admettent l'existence des préadamites, et qui, par conséquent, n'envisagent point Adam comme le père du genre humain, allèguent en faveur de leur opinion les preuves suivantes.

1° Moïse lui-même, dans le premier chapitre de la Genèse, représente l'origine du premier couple humain d'une autre manière qu'il ne fait, plus tard, dans le second, celle d'Adam et d'Ève : là il raconte que l'homme et la femme furent créés ensemble, à l'image de Dieu ; ici il rapporte qu'Adam seul fut formé d'abord du limon même de la terre, et que, quelque temps après, Dieu forma Ève d'une des côtes d'Adam, sans leur attribuer l'image de Dieu. — Mais Moïse ne parle que d'une seule et même création et non point de deux créations différentes ; seulement dans son premier chapitre il dit en général que Dieu forma l'homme à son image, qu'il les créa mâle et femelle, sans déterminer si ce fut en même temps ou à deux époques différentes, au lieu que, dans le second chapitre, il raconte en détail de quelle manière Dieu créa l'homme et de quelle manière il créa la femme (4). Mais, pour montrer jusqu'à l'évidence que,

---

(1) Comme nous le verrons en son lieu.

(2) Fourmont, *Réflexions sur l'origine, l'hist. et la success. des anciens peuples*, t. I, liv. I, sect. 2, chap. 1 et suiv., Paris, 1747.

(3) Klaproth, *Tableaux histor. de l'Asie*, Paris, 1814 ; *Annales de Philosophie chrétienne*, t. VIII, n. 43, Paris, 1834 ; *Voyage et traditions, croyances, superstitions et reste des traditions primitives, observées par* M. Dumont d'Urville dans son *Voyage autour du monde*...

(4) C'est ainsi que saint Basile expliqua ces deux récits. « Quelquefois, » dit-il, « il nous est raconté en général, et d'autres fois avec détail, de quelle manière les choses ont été produites. Ainsi plus haut (dans le Ier chapitre) il est parlé uniquement de ce que Dieu a créé, mais il n'est pas dit un seul mot du mode de la création ; au lieu qu'ici (dans le IIe chap.) ce mode est expli-

dans le premier chapitre, il est bien certainement question d'Adam et d'Ève, et d'aucun autre, il suffit de comparer à ce récit les premiers mots du cinquième chapitre de la Genèse, où il est dit : « Voici le dénombrement de la postérité d'Adam : au jour que Dieu créa l'homme, Il le fit à sa ressemblance; Il les créa mâle et femelle;

2° Il est écrit, au sujet de Caïn et d'Abel, que « le premier s'appliqua à l'agriculture, » au lieu que « le second fut pasteur de brebis. » (Gen., IV, 2.) Or, pour cultiver la terre, il faut divers instruments, qui, par conséquent, étaient déjà inventés à cette époque; et par qui, sinon par des hommes ayant eu vie avant cette époque? Et Abel, pourquoi devait-il garder ses brebis? Pour qu'elles ne lui fussent point enlevées, sans doute. Mais qui eût pu les lui ravir, si, indépendamment de ses parents et de son frère Caïn, il n'y avait pas eu alors sur la terre d'autres hommes antérieurs à Adam? — Mais Adam lui-même ou Caïn put fort bien inventer les instruments d'agriculture alors nécessaires, et cela d'autant mieux qu'à cette époque la culture d'un sol vierge encore, en Orient surtout, n'exigeait pas des instruments aussi compliqués que ceux qui s'emploient de nos jours. Quant au berger, son affaire, c'est non-seulement de préserver ses brebis des voleurs, mais encore de les mener dans de bons pâturages, de veiller à ce qu'aucune d'elles ne s'égare, de les protéger contre les bêtes féroces, etc.

3° L'histoire qui suit, d'Abel et de Caïn, présente plusieurs circonstances qui nous portent à conclure qu'à cette époque déjà, il y avait bien des hommes sur la terre, indépendamment d'Adam et de sa famille. Ainsi, ayant conçu le projet d'assassiner son frère, Caïn lui dit : « Sortons dehors, » ou plutôt, suivant l'original : « Allons dans les champs. » (Gen., IV, 8.) Ici

---

qué. Car, s'il était dit simplement : *Il créa* (l'homme), on pourrait penser qu'Il le créa comme Il avait fait les animaux, les plantes et l'herbe. Ainsi, pour t'épargner ce trait de ressemblance avec les animaux, la Parole révèle la manière dont Dieu trouva bon de te créer : Il prit *le limon de la terre*. Là il est dit seulement qu'Il créa, mais ici comment Il créa : Il prit le limon de la terre et forma de ses propres mains. » *Serm. sur la Formation de l'homme*, *Lect. chr.*, 1841, IV, 7 ; voir p. 432, note 1, et p. 433, note 1.

le mot *champ* est évidemment employé par opposition à un bourg, ou en général à un lieu renfermant une certaine population. Après avoir consommé son fratricide, Caïn dit entre autres : « Quiconque me trouvera me tuera. » (*Ibid.*, 14.) Qui donc craignait-il? Son père ou sa mère? Et le Seigneur lui-même mit « un signe sur Caïn, afin que ceux qui le trouveraient ne le tuassent pas. » (*Ibid.*, 15.) Ensuite Caïn s'en va habiter à l'Orient d'Eden, y prend une femme et bâtit la ville d'Hénochie. Où a-t-il trouvé une femme, et des habitants pour peupler sa ville?

De toutes ces circonstances il résulte effectivement qu'à cette époque déjà la terre était assez peuplée, mais non point qu'elle le fût de préadamites plutôt que de descendants d'Adam. Caïn commit son fratricide environ 129 ans, ou, suivant la chronologie des Septante, 229 ans (comp. Gen., IV, 25; V, 3) après la création d'Adam et d'Ève. Or, dans un si long espace de temps, ils purent aisément avoir, non-seulement de nombreux enfants de l'un et l'autre sexe, mais encore quantité de petits-enfants, surtout si l'on se rappelle ce commandement que Dieu donna à nos premiers parents, après les avoir créés : « Croissez et multipliez, et remplissez la terre. » (Gen., I, 28.) Que si Moïse passe sous silence cette partie des descendants d'Adam, on aurait tort d'en conclure qu'elle n'eût pas existé, lorsqu'on sait que cet historien parle généralement fort peu et en fort peu de mots des temps primitifs, antédiluviens. S'il en est ainsi, même au temps de Caïn, à l'époque où il consomma son crime, il pouvait y avoir un lieu peuplé, sinon plusieurs; puis Caïn avait tout lieu de craindre que ses frères et leurs descendants ne vengeassent le sang du juste Abel; enfin, il pouvait aisément trouver une femme pour lui (1), et des habitants pour peupler

---

(1) « Qui Caïn eut-il pour femme? » demande le bienheureux Théodoret; et il répond : « Une de ses sœurs, sans doute. Dans ce temps ce n'était point un crime, parce qu'il n'y avait point encore de loi qui défendît une union semblable. Autrement, dans le principe, la multiplication du genre humain eût même été impossible. » (*In Genes. quæst.* XLII; *Lect. chr.*, 1843, III, 374.) Ce fut aussi l'opinion de saint Chrysostome (*Homil.* XX *in Genes.*); de saint Epiphane (*Hæres.*, XIX, note 6), et du bienheureux Augustin (*De Civit. Dei*, XV, 16).

sa ville, qui, sans doute, n'était pas ce que nous appelons aujourd'hui de ce nom, mais se bornait à quelques tentes ou autres constructions semblables, entourées d'une muraille ou d'un rempart.

4° Depuis l'époque de la création d'Adam il s'est écoulé environ 6000 ans, ou, suivant les Septante, un peu plus de 7000. Cependant déjà les anciens Égyptiens faisaient remonter leur existence politique à des dizaines de milliers d'années, et les Indiens et les Chinois font remonter la leur jusqu'à des millions d'années. De plus, du temps d'Alexandre le Grand, les Chaldéens possédaient un recueil d'observations astronomiques remontant à 472,000 ans, tandis que les Indiens et les Chinois en ont de leur côté qui embrassent des millions d'années (1).

Mais, suivant des recherches récentes, tous ces nombres sont faux et ne méritent pas la moindre confiance, et les dizaines de milliers d'années dont se vantaient les Égyptiens et les Chaldéens furent rejetées à juste titre même par les écrivains de l'antiquité, qui n'y voyaient rien de plus que de vaines forfanteries et de la fable (2). Les millions d'années de l'histoire des Indiens et des Chinois sont également fabuleuses, l'époque historique la plus ancienne de l'organisation politique de l'Inde se rapportant au temps d'Abraham, et l'histoire authentique de la Chine ne remontant pas au delà de 2000 ans avant Jésus-Christ (3). Les observations astronomiques des Chaldéens et des Égyptiens s'élèvent à peine à 800 ans avant l'ère chrétienne, et les tables astronomiques des Indiens et des Chinois sont moins reculées encore (4). En général, tous ces monuments

---

(1) Herodot., lib. II, p. 55, 64, ed. Stephani, 1566; Diodor. Sicul. *Biblioth.*, lib. II, p. 118, Hanov. 1604; Bailly, *Traité de l'Astronomie indienne et orientale*, p. 110, 129 et suiv., Paris, 1787.

(2) Cicer. *De Divin.*, I, 1, § 19; Diog. Laert., lib. IX, segm. 35.

(3) Will. Iones, *De la Chronologie des Hindous* (*Recherches sur l'Asie*, t. II); Abel Rémusat, *Nouveaux Mélanges asiatiques*, t. I, p. 61, Paris, 1829; P. Hyacinthe, *Descript. statist. de l'Empire chinois*, part. I, p. 159, 161, Saint-Pétersbourg, 1842. Selon le témoignage de ce dernier, les traditions des Chinois sur leurs millions d'années d'existence sont absolument rejetées par leurs historiens comme dénuées de tout fondement et remplies d'absurdités.

(4) La Place, *Exposition du système du Monde*, liv. V, chap. 1, p. 291, 294; Klaproth, *Mémoires relatifs à l'Asie*, p. 397, Paris, 1824.

historiques, auxquels, par le passé, certains auteurs assignaient une antiquité extraordinaire, se montrent de nos jours infiniment moins anciens, et se rapportent tous à des époques postérieures au déluge (1).

III. — Ceux qui prétendent que tous les hommes ne proviennent pas d'une seule et même souche, mais qu'ils forment différentes races, empruntent leurs arguments : 1° de la physiologie, c'est-à-dire de la science qui traite des qualités du corps humain, alléguant surtout la différence tranchée qui existe entre les hommes pour la couleur de leur peau, blanche, par exemple, chez l'Européen, noire chez le nègre, — et la différence non moins tranchée qu'offre l'angle facial, qui, chez les uns, va jusqu'à 85 degrés, tandis que, chez les autres, il ne dépasse pas 60 degrés. — Mais, pour expliquer ces différences, comme toutes celles qui se font remarquer entre les familles de la race humaine, il n'est point nécessaire de supposer à celles-ci une origine différente. D'après le témoignage des meilleurs observateurs de la nature, ces différences proviennent de causes accidentelles, telles que : la différence des climats, et surtout de la température ; les émanations des forêts et des marais ; l'élévation du sol au-dessus du niveau de la mer ; le nombre, la hauteur et la disposition des montagnes ; le mouvement des vents ; la différence dans le manger et le boire, le genre de vie et les occupations ; les maladies des parents, qui se transmettent à la postérité la plus reculée ; le mélange des races, etc. En particulier, la différence existant dans la couleur de la peau provient principalement de celle qui existe dans les climats, et surtout dans la température. C'est ainsi que les mêmes Hébreux, dispersés dans les différentes contrées du monde, présentent sur eux toutes ces couleurs, depuis le blanc, qui est la couleur d'un grand nombre de Juifs habitant la Russie, la Pologne,

(1) Pour plus de détails, voir Glaire : *les Livres saints vengés*, t. I, p. 127-239, Paris, 1845. Ici l'auteur parle d'abord des chroniques des Chaldéens, des Égyptiens, des Indiens et des Chinois, et de l'état de l'astronomie chez ces peuples ; ensuite il passe successivement en revue leurs chroniques, leurs connaissances astronomiques et leurs monuments ; enfin il résout les objections tirées de l'histoire naturelle contre le système qu'il défend.

l'Allemagne et l'Angleterre, jusqu'au noir, qui est leur couleur dans l'Indostan. Quant à la différence d'ouverture de l'angle facial, elle résulte de la différence du développement des facultés intellectuelles dans les différentes familles humaines : à mesure que se développent et s'élèvent, dans l'homme et dans le peuple, les facultés de la pensée, elles agissent sur le développement du cerveau, qui est l'organe immédiat de la pensée ; or le développement du cerveau ne peut qu'influer sur la forme extérieure du crâne, de laquelle dépend, en définitive, l'ouverture plus ou moins grande de l'angle facial. Ceci est confirmé par de nombreuses expériences faites sur les nègres, qui ont généralement les facultés intellectuelles endormies et l'angle facial fort aigu. Lorsque quelques-uns de ces sauvages viennent à être introduits dans une société civilisée, et que, moyennant la coopération des autres, ils se mettent insensiblement à faire usage de leurs facultés intellectuelles, à les développer, à les perfectionner, immédiatement on voit s'opérer chez eux un changement graduel dans la forme de la tête et s'augmenter l'angle facial. Si ce changement est peu remarquable en eux personnellement, il est tout à fait visible dans leurs enfants, leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants. Les États-Unis et les Antilles présentent très-fréquemment des exemples de ce genre. On sait encore que certains sauvages en Amérique, ainsi que les habitants de Sumatra et des autres îles des Indes orientales, les Caraïbes, les nègres des Antilles, etc., avaient coutume de donner au crâne de leurs enfants telle ou telle forme qu'il leur plaisait, en le soumettant dès le berceau à différents procédés artificiels (1).

C'est 2° sur la linguistique, sur cette science qui s'occupe de l'étude comparative des langues, que les partisans de la pluralité des races appuient leur système. « Il est impossible, » disent-ils, « que tant de différentes langues et tant de dialectes différents, dont nous avons connaissance par l'histoire et la

(1) Blumenbach, *Manuel d'Hist. naturelle*, trad. de l'allem., t. I, p. 77-80, Metz, 1803 ; Prichard, *Histoire naturelle de l'Homme et des différentes races humaines*, t. I, p. 139, 176, Paris, 1843 ; Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, p. 96-141, Paris, 1843.

statistique, soient provenus de la langue d'un seul et même homme, d'un seul père du genre humain. » Cependant, de nos jours, les linguistes les plus habiles, après de longs et persévérants travaux, sont arrivés à la conviction que toutes les langues et tous les dialectes humains se rapportent à trois classes principales : l'indo-européen, le sémitique et le malais, et remontent à la même racine, que les uns retrouvent dans l'hébreu et que les autres ne déterminent pas (1). Quant à la manière dont purent se former, dans le principe, des langues différentes parmi des hommes descendant d'un même père, l'historien sacré nous l'explique en détail par son récit de la confusion miraculeuse des langues. (Gen., XI, 1-10.)

C'est 3° la géographie que l'on allègue contre l'unité de la race humaine. « Il est bien connu, dit-on, que l'Amérique est entièrement séparée du vieux monde par des mers, et que, jusqu'au quinzième siècle, elle resta inconnue aux habitants de ce monde. Cependant, lorsqu'elle vint à être découverte par Colomb, elle était suffisamment peuplée. D'où proviennent les indigènes de l'Amérique, s'ils n'ont pas eu un premier aïeul à part ou même plusieurs?. . . . » Aujourd'hui, répondons-nous, il ne reste plus le moindre doute que l'existence de l'Amérique ne fût connue des anciens, comme nous pouvons nous en convaincre par le témoignage de Platon, de Diodore de Sicile, de Plutarque, de Flavius Josèphe, de Sénèque, de saint Clément de Rome, etc., etc. (2). Il est également prouvé que, bien des siècles avant Colomb, les Phéniciens, les Égyptiens, les Carthaginois, les Chinois, les Tatares, les Kamtchadales, les Koriaks, les Calmouks, les Scandinaves, non-seulement connurent l'Amérique, mais encore la visitèrent et y fondèrent même souvent des colonies. On va jusqu'à désigner les routes par lesquelles

---

(1) Wiseman., op. cit., p. 1-96.

(2) Voir le dialogue de Platon : *Timée et Critias;* Diodor. Sicul., lib. III, cap. 55 ; lib. V, cap. 19, 20 ; Plutarch., lib. *De Facie in orbe lunæ ;* Joseph. Flav. *De Bello Jud.*, II, cap. 16 ; Virgil. *Æneid.*, VI, 796 ; Plin. lib. II, cap. 67 ; Senec. in *Medæa;* Horat. *Odar.* lib. I, v. 21 sqq. ; Tibull., lib. IV, carm. 1, v. 147 sqq. ; *Opera SS. Patrum* qui tempor. apostol. floruerunt, ed. Coteler., 1700, vol. I, p. 158.

les habitants de l'ancien monde pouvaient facilement communiquer avec le nouveau, savoir : les détroits de Cook, de Béring, que traversent de nos jours encore, à gué ou à la nage, les Tschouktschis, pour aller combattre (ce qui leur arrive presque journellement) les habitants des côtes nord-est de l'Amérique, ou la chaîne d'îles qui va se prolongeant sans interruption du Kamtschatka à la presqu'île d'Aliatsky, dans l'Amérique Nord-Ouest, etc. Mais une preuve convaincante que les habitants de l'Amérique ne sont point des aborigènes, mais qu'ils y sont réellement venus de l'ancien monde, c'est que, jusqu'à ce jour, il s'est conservé chez eux nombre de croyances et de coutumes des habitants de l'Europe et de l'Asie, par exemple : la tradition du déluge universel, qui fit périr toute la race humaine, à l'exception d'une seule famille, la circoncision des enfants, l'observation du samedi, la célébration d'un jubilé tous les cinquante ans. On retrouve également chez eux des temples et des tours d'architecture babylonienne, les signes d'un zodiaque tatare, des physionomies kalmouques, des ruines normandes, des expressions koriaques, etc. (1).

Il faut remarquer, en général, à l'honneur de la science moderne, qu'elle aussi, de nos jours, elle reconnaît volontiers, dans la personne de ses meilleurs représentants (2), l'unité d'origine de tout le genre humain.

§ 79. *Origine de chaque homme, et particulièrement origine de l'âme.*

Bien qu'ainsi tous les hommes proviennent du premier couple créé par voie de naissance naturelle, Dieu n'en est

(1) Deuber's *Geschichte der Schiffahrt im Atlantischen Ocean*, Bamberg, 1814; *Antiquités mexicaines*, Paris, 1834, en particulier IIe partie : *Recherches sur les Popul. primitives de l'Amérique*; Humboldt, *Vues des Cordillères...*, t. I, p. 235-240; Krachininnikoff, *Hist. du Kamtchatka*, part. I, chap. 21, et part. II, chap. 10; Malte-Brun, *Précis de la Géographie universelle*, t. V, p. 107, 572, éd. 1821; *Antiquitates Americanæ*, Hauniæ, 1837.

(2) Savoir : Lacépède (*Vue générale des progrès de plusieurs branches des sciences naturelles, depuis la mort de Buffon*, Paris, 1822, p. 84); Prichard (voir plus haut, p. 529, note 1), et Al. de Humboldt. (Voy. son *Cosmos*, trad. russe de N. Troloff, Saint-Pétersb., 1848.)

pas moins le créateur de chaque homme en particulier. Il n'y a ici qu'une seule différence : c'est que Dieu créa Adam et Ève immédiatement, tandis qu'Il créa médiatement tous leurs descendants par la vertu de *la bénédiction* qu'Il donna à nos premiers parents, aussitôt après les avoir formés, en leur disant : « *Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre* » (Gen., I, 28), et qui, une fois prononcée, comme parole du Tout-Puissant, conservera son effet jusqu'à la fin des siècles. Voilà pourquoi il est dit dans l'Écriture, non-seulement que Dieu a créé nos premiers parents, mais aussi qu'« Il a fait naître d'un seul toute la race des hommes, et leur a donné pour demeure toute l'étendue de la terre » (Act. XVII, 26); que « c'est Lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses » (*Ibid.*, 25); qu'Il crée chaque homme en particulier : « Ce sont vos mains qui m'ont formé; ce sont elles qui ont disposé toutes les parties de mon corps, » s'écrient Job et le Psalmiste (Job, X, 8; Ps. CXVIII, 73); et ailleurs : « L'Esprit de Dieu m'a formé » (Job, XXXIII, 4); « C'est vous qui m'avez formé. » (Ps. CXXXVIII, 4.) Dieu lui-même dit à Jérémie : « Je vous ai connu avant que je vous eusse formé dans les entrailles de votre mère; je vous ai sanctifié avant que vous fussiez sorti de son sein, et je vous ai établi prophète parmi les nations » (Jér., I, 5); qu'Il crée le corps de l'homme : « Vous m'avez revêtu de peau et de chair; Vous m'avez affermi par des os et par des nerfs » (Job, X, 11); « Mes os ne Vous sont point cachés, à Vous qui les avez faits dans un lieu caché » (Ps. CXXXVIII, 14; comp. XXXII, 25), s'écrient devant Dieu les mêmes écrivains sacrés; qu'Il crée l'âme de l'homme. Cette pensée est exprimée par l'Ecclésiaste, qui dit : « Que la poussière rentre en la terre d'où elle avait été tirée, et que l'Esprit retourne à Dieu qui l'avait donné » (XII, 7); par Isaïe : « Voici ce que dit le Seigneur Dieu, qui a créé et qui a étendu les cieux, qui a affermi la terre et qui a fait sortir toutes les plantes, qui a donné le souffle et la respiration au peuple qui la remplit et la vie à ceux qui marchent » (XLII, 5; comp. LVII, 16); par Zacharie : « Voici ce que dit le Seigneur, qui a étendu le ciel, qui a fondé la terre, et qui a formé dans l'homme l'esprit de l'homme. » (XII, 1.) La pieuse mère des Machabées exprime bien claire-

ment cette croyance de l'Église de l'Ancien Testament, lorsque, du temps des persécutions d'Antiochus, elle dit à ses fils, en les exhortant à recevoir la mort pour la loi de Dieu : « Je ne sais comment vous avez été formés dans mon sein, car ce n'est pas moi qui vous ai donné l'âme, l'esprit et la vie, ni qui ai joint tous vos membres pour en faire un corps ; mais le Créateur du monde, qui a formé l'homme dans sa naissance et qui a donné l'origine à toutes choses, vous rendra encore l'esprit et la vie par sa miséricorde, en récompense de ce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour obéir à sa loi. » (II Mach., VII, 22-24.)

En particulier, quant à la question de l'origine des âmes humaines, l'Église orthodoxe, fondée sur les textes que nous venons de citer, a constamment cru, comme elle le fait encore (*Conf. orth.*, art. I, rép. 28), qu'elles sont créées de Dieu. C'est sans nul doute ce dogme qu'établissait le cinquième concile œcuménique, lorsque, condamnant l'opinion d'Origène sur la préexistence des âmes humaines (1), il s'exprimait ainsi : « Conformément à la Parole de Dieu, l'Église affirme que l'âme est créée en même temps que le corps, et non point avant lui, comme l'enseigne faussement Origène (2). » Théodoret rend ce témoignage, du moins en ce qui concerne l'Église d'Orient : « La sainte Église, ayant foi à la divine Écriture, enseigne que l'âme est formée en même temps que le corps, entendant par là, non qu'elle reçoit l'existence de la même semence dont est formé le corps, mais que, par la volonté du Créateur, elle vient animer le corps au moment de sa formation (3). » En ce qui concerne l'Église d'Occident, voici ce que disent le pape saint Léon et le bienheureux Jérôme. « La religion catholique, » dit le premier, « pro-

---

(1) Origène pensait que les âmes des hommes furent créées toutes à la fois dès le commencement, et que, depuis lors, ayant péché, elles sont envoyées dans les corps humains en punition de leurs péchés. Cette opinion fut aussi celle de Méthodius (*Compefis.* Auct. PP. noviss., p. 97) ; de Marius Victorinus (*In Ephes.*, I, 4, 7) ; de Cynesius (*Hymn.* I, 89 sq., III, 588) ; des Manichéens (apud Hieron. *Epist.* XXXVIII, *de Error. Joann. Hierosol.*) ; des Priscilliens (apud Augustin. *Hæres.*, LXX), et d'autres.

(2) Ἡ ἐκκλησία τοῖς θείοις ἑπομένη λόγοις φάσκει τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι· καὶ οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, κατὰ τὴν Ὠριγένους φρενοβλάβειαν. (Apud Mansi, IX, p. 396 sq.)

(3) *Abrégé des Dogmes divins*, chap. 9 ; *Lect. chr.*, 1844, IV, 221.

fesse que chaque homme, corps et âme, est formé et animé dans le sein maternel par le Créateur de toutes choses, de manière cependant qu'il reste la contagion du péché et de la mort, passant du premier homme à toute sa postérité (1). » Et Jérôme demande : « D'où les hommes tirent-ils leurs âmes? Serait-ce de leurs parents (*ex traduce*), comme les animaux dépourvus de raison, chez lesquels l'âme provient de l'âme, de même que le corps provient du corps? Ou bien, des créatures raisonnables, tombées sur la terre par un effet de leur attachement aux choses corporelles, s'uniraient-elles à des corps humains? Ou ne serait-ce pas plutôt, comme l'enseigne l'Église, conformément à ces paroles du Sauveur : « Mon Père ne cesse point d'agir et j'agis aussi » (Jean, v, 17); à celles de Zacharie : « Le Seigneur a formé dans l'homme l'esprit de l'homme » (xii, 1), et du Psalmiste : « C'est Lui qui a formé le cœur de chacun d'eux » (Ps. xxxii, 15); ne serait-ce pas que réellement Dieu crée chaque jour les âmes, Lui dont la volonté est déjà une action, Lui qui ne cesse jamais d'être Créateur (2)? » Nous ne parlerons pas des Docteurs particuliers de l'Église, tels que Lactance (3), Ambroise, Hilaire, saint Éphrem, Cyrille d'Alexandrie, Gennadius (4) et autres, qui professent clairement dans leurs écrits que les âmes humaines sont créées de Dieu.

Comment entendre cette création des âmes? L'Église ortho-

---

(1) « Quod (l'erreur des Priscilliens) *catholicæ fidei* repugnans atque contrarium est, quæ omnem hominem in corporis animæque substantia a « Conditore universitatis formari atque animari intra materna viscera confitetur, — manente quidem illo peccati mortalitatisque contagio quod in « prolem a primo parente transcurrit. » (*Epist.* xv *ad Turribium de Priscill. erroribus*, cap. 9, in *Patrolog. curs. compl.*, t. liv, p. 684.)

(2) ... « An certe (quod *ecclesiasticum est* secundum eloquia Salvatoris...) « quotidie Deus fabricatur animas; cujus velle fecisse est et conditor esse « non cessat. » (*Contra Joann. Hierosolym. ad Pammach.*, cap. 22, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXIII, p. 372-373.)

(3) « Corpus de corporibus nasci potest... de animis anima non potest, « quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet. » (*Divin. Instit.*, III, 18; cf. 11, 12, et *De Opif. Dei*, cap. 19.)

(4) Ambros. de Noe : « Homo non potest generare animam; » Hilar. *De Trinit.*, x, 20 : « Omnis anima opus Dei est; carnis generatio semper ex « carne fit; » Ephrem. *De Inspirat.*; Cyrill. Alex. *Advers. Nestor.*, lib. i, in *Opp.*, t. VI, p. 18, Lut., 1638; Gennad. *De Eccles. Dogmat.*, cap. 14, 18.

doxe elle-même ne le détermine point d'une manière précise; cependant, d'après les témoignages cités du cinquième concile œcuménique, de Théodoret, de saint Léon surtout, et conformément aux autres dogmes de l'Église, il est à croire qu'il n'est point ici question d'une création médiate; que Dieu crée les âmes humaines, ainsi que les corps, par la vertu de cette même bénédiction : « Croissez et multipliez-vous, » donnée par Lui dès le commencement au premier couple; qu'Il les crée, non de rien, mais des âmes des parents. En effet, suivant l'enseignement de l'Église, bien que les âmes des hommes reçoivent l'existence par la création, ils ne la reçoivent pourtant pas sans la transmission héréditaire de la tache originelle; or cette transmission serait impossible si Dieu tirait les âmes du néant. Répondra-t-on qu'il est tout à fait incompréhensible que les âmes des enfants puissent être formées de celles de leurs parents, vu que l'âme humaine est un être simple? Cela est parfaitement vrai; mais nous ne concevons pas mieux que Dieu, l'esprit le plus pur, ait pu engendrer de son essence son Fils et produire le Saint-Esprit; néanmoins la Révélation enseigne qu'effectivement, de toute éternité, Dieu engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit, sans que pour cela il y ait partage ou division de son indivisible essence. . . . C'est par cette raison que déjà les anciens Docteurs de l'Église répétaient que le mystère de la création de nos âmes n'est accessible qu'à Dieu seul (1). En admettant que les âmes humaines sont créées des âmes des parents, nous nions naturellement par là même : 1° que les âmes proviennent de la semence paternelle qui produit les corps, opinion impliquant évidemment que l'âme est matérielle et meurt en même temps que le corps (2); 2° qu'elles proviennent par elles-mêmes des âmes des parents, comme les corps

---

(1) Cyrill. Alex. *Advers. Nestor.*, lib. I : Τίκτεται μὲν ἀπὸ σαρκὸς ἡ σάρξ ὁμολογουμένως· ὁ δὲ γε τῶν ὅλων δημιουργὸς καθ' ὃν οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον ποιεῖται τὴν ψύχωσιν; Gennad. *De Eccles. Dogm.*, cap. XIV : « Dicimus crea« tionem animæ solum Creatorem omnium nosse; » Hilar. *In Psalm.* CXI, § 3 : « Quotidie animarum origines occulta et incognita nobis divinæ virtu« tis molitione procedunt. »

(2) C'était l'opinion des Lucifériens. (Augustin. *Hæres.*, LXXXI; Gennad. *De Dogm. Eccles.*, cap. 16.) « Si l'âme, est-il dit dans la Conf. orth. de l'Égl.

des corps, opinion qui suppose inévitablement la divisibilité de l'âme, par conséquent sa matérialité et sa mortalité, aucun être tout à fait immatériel ne pouvant jamais produire de lui-même un autre être sans une toute-puissance créatrice particulière (1); 3° enfin que Dieu les crée de rien et les envoie dans les corps humains, ce qui se concilierait difficilement avec le dogme de l'Église orthodoxe sur la transmission du péché originel des parents à leurs enfants par le fait de leur naissance (2).

Mais quand, nommément, les âmes humaines sont-elles créées et unies aux corps? La formation du corps, en tant qu'il est matériel, s'opère par degré dans le sein de la mère; mais l'âme, être simple, non composé de parties, ne peut se former qu'instantanément, et réellement, suivant la doctrine de l'Église orthodoxe, elle est créée et donnée par le Créateur « au moment même où le corps, déjà formé, est apte à la recevoir. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 28.) C'est ce qu'enseignaient les anciens Docteurs de l'Église, Cyrille d'Alexandrie, Augustin, Théodoret, Gennadius et autres (3), et pour preuves de leurs paroles ils alléguaient ce que dit le prophète Moïse. (Ex., XXI, 22-24.) Voici, par exemple, de quelle manière le bienheureux Théodoret développe sa pensée : « Le même Prophète (Moïse) nous enseigne avec plus de clarté encore, dans ses lois, que le

---

cath. et apost. d'Orient, venait de la même semence que le corps, elle mourrait avec lui. » (Art. 1, rép. 28.)

(1) Selon le témoignage de Jérôme, c'était l'opinion de Tertullien, d'Apollinaire l'hérétique, et de beaucoup d'autres chrétiens de l'Occident. (*Epist.* LXXVIII *ad Marcell. et Anapsych.*, ed. Mart.) Elle fut combattue par Origène (*In Matth.*, t. XV, n. 35); Jérôme (*In Eccles.*, XII, 7); Lactance (*Div. Instit.*, III, 18); Gennadius (*De Dogm. Eccles.*, cap. 14), etc.

(2) Voy. le moyen de conciliation proposé par Ét. Jauwsky, à l'article : *Indication des Questions théologiques.* (*Lect. chr.*, 1844, III, 400-413, et comp. Theof. Procopov., *Orthod. théolog.*, vol. II, p. 37-45.)

(3) Cyrill. Alex. *Epist. 1 ad Monach. Ægypt.*; Theodoret. *In Exod.*, quæst. XLVIII; Augustin. *In Exod.*, quæst. LXXX : « Lex ideo noluit ad homicidium « pertinere, quia nondum dici potest anima viva in eo corpore quod sensu « caret, si talis est in carne nondum formata et ideo nondum sensibus prædita; » Joh. Philopon. *De Mundi creat.*, VI, 25; Gennad. *De Dogm. Eccles.*, cap. 14 : « Dicimus..., formato jam corpore animam creari et infundi, ut « vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus « ex utero plenus humana substantia. » Cf. cap. 18.

corps est formé d'abord et ensuite reçoit l'âme. En effet, nous y trouvons la disposition suivante : « Si des hommes se querellent, et que, l'un d'eux ayant frappé une femme grosse, elle accouche d'un enfant mort sans qu'elle en meure elle-même, il sera obligé de payer ce que le mari de la femme voudra; mais si la femme en meurt, il rendra vie pour vie, etc. » (Ex., XXI, 22-24.) Il donne à entendre ainsi qu'un enfant qui n'est pas formé n'a point encore d'âme, tandis que celui qui est déjà formé en a une (1). » D'un autre côté, on peut citer aussi différents passages de l'Écriture desquels il ressort avec évidence que l'enfant a une âme déjà dans le sein de sa mère, avant sa naissance par conséquent. Ainsi, par exemple, il est dit de Rebecca : « Les deux enfants dont elle était grosse s'entrechoquaient dans son ventre » (Gen., XXV, 22); sainte Élisabeth, parlant d'elle-même, dit à la sainte Vierge Marie : « Votre voix n'a pas plutôt frappé mon oreille, lorsque vous m'avez saluée, que mon enfant a tressailli de joie dans mon sein. » (Luc, I, 44; comp. Jér., I, 5.)

§ 80. *Composition de l'homme.*

Suivant la doctrine de l'Église orthodoxe, « l'homme est composé d'une âme immatérielle et intelligente et d'un corps matériel. » (*Conf. orth.*, art. I, rép. 18.) Il est par conséquent formé de deux parties. Telle est aussi la doctrine du Vieux et du Nouveau Testament.

Dans le premier, Moïse, en décrivant l'origine de l'homme, distingue clairement en lui deux parties : l'une formée de la terre, l'autre provenant du souffle de Dieu. « Le Seigneur Dieu, » dit-il, « forma donc l'homme du limon de la terre; il répandit sur son visage un souffle de vie. » (Gen., II, 7.) Job, s'adressant à ses amis qui le consolaient, dit entre autres : « Demeurez un peu dans le silence, afin que je vous dise tout ce que mon esprit me suggérera. Pourquoi déchiré-je ma chair avec mes dents? et pourquoi ma vie (ou mon âme) est-elle toujours comme si je

(1) *Abr. des Dogmes divins*, chap. 9; *Lect. chr.*, 1844, VI, 221 et 222.

la portais entre mes mains ? » (XIII, 13-14.) Le Psalmiste s'écrie en présence de Dieu : « C'est pour cela que ma chair se reposera dans l'espérance; car vous ne laisserez point mon âme dans l'enfer et ne souffrirez point que votre saint éprouve la corruption. » (XV, 9-10; comp. CXLV, 4.) Enfin, conformément à ce que dit le saint historien de l'origine de l'homme, l'Ecclésiaste écrit, en ce qui concerne sa fin : « Que la poussière rentre en la terre, d'où elle avait été tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné. » (XII, 7.)

Dans le second, le Sauveur lui-même dit à ses Apôtres : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme, mais craignez plutôt celui qui peut perdre dans l'enfer et le corps et l'âme » (Matth., X, 28); divines paroles où l'homme nous est très-distinctement représenté comme composé seulement d'un corps et d'une âme. Saint Jacques écrit : « Comme le corps est mort lorsqu'il est sans âme, ainsi la Foi est morte lorsqu'elle est sans œuvres. » (II, 26.) Enfin nous lisons dans saint Paul : « Glorifiez Dieu dans vos corps et vos esprits qui lui appartiennent » (I Cor., VI, 20); un peu plus loin : « Une femme qui n'est point mariée et une vierge s'occupent du soin des choses du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit ; mais celle qui est mariée s'occupe du soin des choses du monde et de ce qu'elle doit faire pour plaire à son mari » (*Ibid.*, VII, 34); et ailleurs : « Pour moi, étant absent de corps, mais présent en esprit, j'ai déjà porté comme présent ce jugement. . . . . que, vous et mon esprit étant assemblés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, cet homme-là soit, par la puissance de Notre-Seigneur Jésus, livré à Satan, pour mortifier sa chair, afin que son âme soit sauvée au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (V, 3-5.)

On voit par les passages ci-dessus que l'Écriture sainte attribue à l'homme tantôt un corps et une âme (ἡ ψυχή), tantôt un corps et un esprit (τὸ πνεῦμα). Il en résulte qu'*âme* et *esprit* ne sont que deux noms différents d'une seule et même partie. Pour le prouver nous pouvons citer encore quelques exemples. Le Sauveur, prédisant que son âme d'homme se séparerait de son corps au moment où Il mourrait pour le genre

humain, s'exprime ainsi : « Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît et que je connais mon Père, et je donne ma vie (τὴν ψυχὴν μοῦ) pour mes brebis. . . . . C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je quitte ma vie pour la reprendre » (Jean, x, 14-17) ; et à l'approche de ses souffrances sur la croix Il dit à ses disciples dans le jardin de Gethsémani : « Mon âme (ἡ ψυχὴ μοῦ) est triste jusqu'à la mort. » (Matth., xxvi, 38.) Mais, au moment de sa mort sur la croix, « Jésus s'écria d'une voix forte : Mon Père, je remets mon âme, ou mon esprit (τὸ πνεῦμα μοῦ), entre tes mains » (Luc, xxiii, 46), et les Évangélistes, en racontant ce moment suprême, s'expriment ainsi : « Jésus, jetant encore un grand cri, rendit l'esprit (τὸ πνεῦμα) » (Matth., xxvii, 50), ou : « Baissant la tête, Il rendit l'esprit (το πνεῦμα). » (Jean, xix, 30.) Saint Paul, après avoir ressuscité le jeune Eutyque, dit aux assistants : « Ne vous troublez point, car il est vivant, » ou « son âme vit en lui » (Act., xx, 10) ; et saint Luc, décrivant la résurrection d'une jeune fille par le Sauveur, dit : « Son âme étant revenue, elle se leva à l'instant même. » (viii, 55.)

Il est vrai que, dans deux passages de ses Épîtres, l'Apôtre saint Paul distingue clairement l'âme de l'esprit et compte dans l'homme l'esprit, l'âme et le corps. Le premier de ces passages se lit dans l'Épître aux Hébreux : « La Parole de Dieu est vivante et efficace, et elle perce plus qu'une épée à deux tranchants ; elle entre et pénètre jusque dans les replis de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moelles, et elle démêle les pensées et les mouvements du cœur. » (*Ibid.*, iv, 12.) Le second se trouve dans l'Épître aux Thessaloniciens : « Que le Dieu de la paix vous sanctifie Lui-même en toute manière, afin que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme et le corps, se conserve sans tache pour l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (I Thess., v, 23.) Mais, si la Parole divine ne peut se contredire elle-même, si elle ne parle si fréquemment et avec tant de clarté que de deux parties de l'homme, si saint Paul lui-même représente si distinctement l'homme comme composé seulement de deux parties (I Cor., v, 3-5 ; vi, 20 ; vii, 34), il

est impossible que, dans les deux passages cités, l'esprit et l'âme soient distingués en l'homme comme des parties indépendantes l'une de l'autre et non dans quelque autre sens. Et, en effet, dans le premier de ces passages l'âme et l'esprit ne sont distingués que comme deux aspects ou deux puissances ou forces de la même nature spirituelle de l'homme; car, dit l'Apôtre : « La Parole de Dieu pénètre dans les replis de l'âme et de l'esprit de même que dans les jointures et les moelles. » Or les jointures et les moelles ne sont que des parties du même corps humain, et non point des parties séparées de l'homme. Fondés sur ce premier passage, nous sommes en droit de conclure que pareillement, dans le second, saint Paul ne distingue, en l'homme, l'âme et l'esprit que comme deux aspects en face de la seule et même nature spirituelle qu'il tient du Créateur, ou qu'il désigne particulièrement dans l'âme l'esprit comme étant la plus haute de ses facultés. Il se peut encore, ainsi que le croyaient quelques anciens auteurs, que par le mot esprit l'Apôtre n'ait entendu ici que cette grâce du Saint-Esprit qui habite dans tous les fidèles, et dont il venait de dire : « N'éteignez pas l'esprit (1). » (I Thess., v, 19; comp. 23.)

Parmi ceux des saints Pères et des Docteurs de l'Église qui professèrent clairement la dualité de la nature humaine, nous citerons saint Cyrille de Jérusalem, qui dit : « Apprends aussi à te connaître toi-même; sache que tu es homme, que tu es formé de deux parties, d'une âme et d'un corps, et que c'est le même Dieu qui est le Créateur du corps et de l'âme (2). » — Saint Basile : « L'homme est composé d'une âme et d'un corps; le corps est tiré de la terre, et l'âme du ciel (3). » — Saint Grégoire le Théologien : « Il y a en moi une double nature : le corps est formé de la terre, et, par cette raison, incliné vers la terre, son élément; mais l'âme est le souffle de Dieu, et aspire tou-

---

(1) « Tertius, qui ab Apostolo (I Thess. 1, 23) cum anima et corpore in« ducitur spiritus, *gratiam* Spiritus S. intelligamus, quam orat Apostolus « ut integra perseveret in nobis, ne nostro vitio aut minuatur aut fugetur « a nobis. » (Gennad. *De Dogm. Eccles.*, cap. 20.)

(2) *Catéch.*, IV, 18, p. 69, en russe.

(3) *Comm. sur Isaïe*, I, 3; *Œuvr. des saints Pères*, VI, 20.

jours à la félicité des habitants de l'éthérée (1). » — Saint Jean Chrysostome : « C'est un animal double, je parle de l'homme, qui est composé de deux substances, d'une âme sensible et pensante et d'un corps (2). » — Saint Augustin : « L'homme n'est pas un corps ou une âme, mais il est composé d'une âme et d'un corps (3). » — Saint Jean Damascène : « De ses propres mains Dieu créa l'homme de deux substances, l'une visible, l'autre invisible... Il le fit d'une double nature, spectateur de la création visible, mystère de la création invisible... Il le fait en même temps esprit et chair : esprit pour recevoir la grâce, chair en préservatif contre l'orgueil (4). » Ce fut aussi la doctrine que professèrent saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, Némésius, et en général tous les saints Pères et les Docteurs de l'Église, quand ils définissaient la vie de l'homme, — la réunion de son âme avec son corps, et la mort — la séparation de cette âme d'avec ce corps (5). »

Que si quelques-uns des anciens Docteurs de l'Église distinguèrent dans l'homme l'esprit, l'âme et le corps, ils n'entendaient point exprimer par là que l'esprit et l'âme formassent en lui deux parties distinctes, indépendantes. Au contraire :

1° Les uns entendaient certainement, en pareil cas, l'esprit et l'âme seulement comme deux faces ou deux forces ou puissances d'une seule et même nature spirituelle, l'une supérieure, l'autre inférieure, car en d'autres passages de leurs écrits ils expriment clairement eux-mêmes que l'homme est composé de deux parties, et non de trois. C'est ainsi que saint Justin dit, dans un endroit, que « Le corps est la demeure de l'âme, et l'âme la demeure de l'esprit (6) », tandis que dans un autre il n'admet que deux parties en l'homme : l'âme et

---

(1) *Hymn. sacr.*, serm. 2; *ibid.*, IV, 270.

(2) *De Prophet. Obscur.*, II, n. 5; *In Genes.*, homil. XXI, n. 6.

(3) *De Civit. Dei*, XIII, 24, n. 2; cf. XXI, 3, n. 2.

(4) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 12, p. 90-91, en russe.

(5) *Adv. Hæres.*, V, 8, n. 2 : « Substantia nostra, id est animæ et carnis « adunatio; » Clem. Alex. *Strom.*, VII, 12 : ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος; Origen. *In Rom.*, lib. VI, n. 6; Tit. Bostr. *Adv. Manich.*, II, 12.

(6) *Lib. de Resurr.*, in Grab. *Specileg.*, II, 188.

le corps (1). Il en est de même de Tertullien : ici il paraît distinguer en l'homme l'esprit, l'âme et le corps (2); là il enseigne qu'il y a dans l'homme deux natures, que l'âme et l'esprit ne diffèrent point et ne désignent que deux fonctions d'une seule et même essence invisible, qui pense et anime le corps de l'homme. Clément d'Alexandrie également, dans tel passage, oppose l'âme, comme principe de la vie du corps, à l'esprit, comme principe de la pensée et de la volonté (4), tandis que, dans d'autres, il affirme que l'homme n'a que deux parties : l'âme et le corps, que l'âme est en lui le principe de la pensée et de la volonté, qu'âme et esprit sont deux dénominations différentes de son essence invisible, et que, si elles se distinguent quelquefois, ce n'est que pour désigner les fonctions et les états divers de cette même essence (5).

2° D'autres entendaient par esprit, dans l'homme, l'Esprit de Dieu, ou la grâce divine qui vivifie l'homme. Saint Irénée, par exemple, dit que l'homme, comme homme, est formé proprement d'une âme et d'un corps (6), mais que l'âme reçoit en elle l'Esprit de Dieu comme le principe d'une plus haute perfection (7), et que, par conséquent, l'Esprit (πνεῦμα) n'existe réellement que dans les personnes pieuses, tandis que les impies en sont privés et ont deux parties : le corps et l'âme (8).

---

(1) *Apolog.* 1, n. 8, 20 ; *Dialog. cum Tryph.*, cap. 4, 5.

(2) *Adv. Marcion.*, v, cap. 15 : « Etenim aliam substantiam in homine « non video post spiritum et animam, cui vocabulum corporis accommodetur, « præter carnem. »

(3) « Hic (homo) cum ex duabus substantiis constet, ex corpore et anima... » (*Adv. Marcion.*, IV, 37 ; cf. *De Resurr. carn.*, XXXIV ; *Adv. Gnost. Scorp.* IX ; *De Pœnit.*, cap. 3.) « Quidam volunt aliam illi (homini) substantiam natu- « ralem inesse, spiritum ; quasi aliud sit vivere quod venit ab anima, aliud « spirare quod fit a spiritu... At enim vivere spirare est, et spirare vivere « est. Ergo totum hoc, et spirare et vivere,... est animæ.... Si duo sunt « anima et spiritus, dividi possunt... Sed nullo modo eveniet... Ita, cum de « anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus. » *Lib. de Anima*, cap. 10.

(4) *Strom.*, VII, 12.

(5) *Strom.*, IV, 3, 25, 26 ; V, 12 ; VII, 12.

(6) Voir plus haut, p. 541, note 5.

(7) « Perfectus homo commixtio et adunatio est animæ, assumentis Spi- « ritum Patris, et admixta ei carni... » (*Adv. Hær.*, v, 6, n. 1 ; cf. 9, n. 1 ; 12, n. 1.)

(8) *Advers. Hæres.*, II, 33, n. 5 ; V, 12, n. 2.

C'est dans ce sens également que Tatien n'attribuait l'Esprit qu'aux gens pieux (1).

3° Quelques autres distinguaient, dans la nature spirituelle de l'homme, l'âme et l'esprit, et prenaient ce dernier pour une troisième partie de son être (non certes dans un sens rigoureux), afin de voir en l'homme l'image de la divine Trinité. Ainsi saint Éphrem dit que, par la triple invocation du Père et du Fils et du Saint-Esprit, nous nous sanctifions de corps, d'âme et d'esprit, de sorte que notre trinité devient parfaite (2); mais ailleurs il enseigne clairement que la même âme qui réside en nous anime le corps et pense (3).

En général il faut observer que, quoiqu'il arrive fréquemment aux anciens Docteurs de parler de l'esprit, de l'âme et du corps de l'homme, c'est d'ordinaire sans y mettre une précision rigoureuse, sans déterminer s'ils distinguent en l'homme l'âme et l'esprit comme deux parties séparées ou seulement comme deux faces d'une seule et même nature spirituelle, et que même, si quelques-uns d'entre eux exprimaient clairement reconnaître en l'homme trois parties, ce n'était chez eux qu'une opinion particulière, qu'ils modifièrent eux-mêmes en d'autres endroits de leurs écrits. Ce fut surtout depuis l'apparition des Apollinaires et des Manichéens, qui prêchaient, entre autres, la triplicité de l'homme, en lui attribuant deux âmes (4), que l'Église commença à exprimer plus distinctement le dogme de sa duplicité. « Suivant Apollinaire, » écrit Théodoret, « l'homme aurait trois parties constituantes : le corps, l'âme animale et l'âme raisonnable, qu'il appelle la raison. Mais l'Écriture sainte ne reconnaît qu'une seule âme, et non pas deux. Cela est clairement prouvé par l'histoire de la création du premier homme (5). » Et ailleurs nous lisons : « Il (Jésus-Christ) reçut à la fois et le corps et l'âme, douée de raison. Car ce n'est

(1) *Contr. Græc.*, XII, XIII.

(2) *Adv. Scrutat.*, serm. XVIII.

(3) *De Inspirat.*, p. 323, t. II, ed. Græc.

(4) Augustin. *De duab. Anim.*, *Contra Manich.*; Nemes. *De Natur. homin.*, cap. 1.

(5) *Dial. sur l'union incompr. des nat. en J.-C.*, *Lect. chr.*, 1846, part. I, p. 337.

pas en trois parties que l'Écriture divise l'homme, mais elle dit que cet animal est composé d'une âme et d'un corps. En formant le corps de l'homme du limon de la terre, et soufflant une âme dans ce corps, Dieu nous montra qu'il n'y a dans l'homme que deux substances et non trois. Le Seigneur lui-même dit dans l'Évangile : « Ne craignez point ceux qui tuent « le corps et qui ne peuvent tuer l'âme; mais craignez plutôt « celui qui peut perdre dans l'enfer et le corps et l'âme » (Matth., x, 28); et l'Écriture sainte renferme beaucoup d'autres passages semblables à celui-là (1). » « Nous ne prétendons pas, dit aussi saint Gennadius dans son *Exposition des Dogmes de l'Église,* qu'il y ait deux âmes dans le même homme, comme l'écrivent Jacques et ses confrères, les autres questionneurs de Syrie, l'une principe de la vie, animant le corps et mêlée dans le sang, l'autre spirituelle, principe de la raison; mais nous disons qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, qui anime le corps par son union avec lui, et qui dispose d'elle-même suivant sa raison, ayant la libre volonté de choisir en pensée ce qu'elle veut. » Et plus loin : « L'homme n'est composé que de deux parties : l'âme et le corps... L'esprit n'est point une troisième partie en l'homme, ainsi que le pense Didyme; mais l'esprit est l'âme même, dans sa nature spirituelle (2). »

§ 81. *Propriétés ou caractères de l'âme humaine.*

Qu'est-ce que l'âme, qui forme la partie la plus élevée et la plus excellente de l'homme?

I. — L'âme est un être *indépendant, distinct du corps.* Cette vérité ressort clairement de plusieurs passages de l'Écriture sainte (Gen., II, 7 ; Ps. XV, 9, 10; Sag., IX, 15; Act., VII, 59; I Cor., V, 3-5); elle ressort, en particulier, de ces paroles de l'Ecclésiaste : « La poussière rentre en la terre d'où elle avait été tirée, et l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné » (XII, 7), et de ces mots du Sauveur : « Ne craignez point ceux qui tuent

(1) *Abr. des Dogm. div.*, chap. 11; *Lect. chr.*, 1844, IV, p. 314, 315.
(2) *De Dogmat. Eccl.*, cap. 15, 19, 20.

le corps et qui ne peuvent tuer l'âme ; mais craignez plutôt celui qui peut perdre dans l'enfer et le corps et l'âme » (Matth., x, 28) ; « L'Esprit est prompt, mais la chair est faible. » (*Id.*, xxvi, 41.) L'indépendance de l'âme fut constamment professée dans l'Église dès son origine (1), et nous la trouvons clairement annoncée dans tous les traités de l'âme composés par ses anciens Docteurs (2). Eusèbe, en particulier, s'attacha à prouver cette vérité (3) ; Théodoret et Némésius la défendirent contre quelques auteurs païens qui soutenaient que l'âme n'était point autre chose qu'une forme ou harmonie des parties constituantes, ou une dépendance, une propriété du corps (4).

II. — L'âme est un être *immatériel*, *simple*. La Parole de Dieu nous l'enseigne lorsqu'elle donne à l'âme le nom d'esprit, ce qu'elle fait très-fréquemment. Outre les exemples déjà cités (Eccl., xii, 7 ; Jean, x, 15 ; Matth., xxvi, 36 ; comp. Luc, xxiii, 46 ; Matth., xxvii, 50 ; Jean, xix, 30 ; Act., vii, 59), nous indiquerons encore les paroles de saint Paul : « C'est cet Esprit qui rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rom., viii, 16) ; « Qui des hommes connaît ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu » (I Cor., ii, 11) ; et ce que nous dit saint Pierre du Sauveur, qu' « Il alla prêcher aux esprits qui étaient retenus en prison, qui autrefois avaient été incrédules, lorsqu'au temps de Noé ils s'attendaient à la patience et à la bonté de Dieu. » (I Pierre, iii, 19, 20.) La même doctrine fut enseignée également par les plus célèbres pasteurs de l'ancienne Église, tels que Grégoire de Nysse (5), saint Chrysostome (6), saint

---

(1) Suivant le témoignage d'Origène, *Procem. in Princip.*, n. 5.

(2) Justin. Περὶ Ψυχῆς ; Tertull. *De Anima ;* Greg. Nyss. Περὶ Ψυχῆς ; Augustin. *De Anima et ejus orig.* ; Nemes. *De Nat. homin.* ; Maxim. *De Anima*, etc.

(3) *De Incorporali*, lib. i, in Galland. iv, p. 503 sq.

(4) Théod., *Abr. des Dogm. div.*, chap. 9 ; *Lect. chr.*, 1844, iv, 219 ; Nemes. *De Nat. homin.*, cap. 2.

(5) Ὅτι ἄϋλός τις καὶ ἀσώματος, καταλλήλως τῇ ἰδίᾳ φύσει ἐνεργοῦσα τε καὶ κινουμένη... *De Anim. et Resurr.*, p. 189, t. III, ed. Morel.

(6) Voir plus haut, p. 541, note 2, et *Homil.* in illud : « Ego Dominus « Deus feci lumen, » n. 1.

Basile (1), Augustin (2), Théodoret (3), Jean Damascène (4), et autres (5). Et s'il y eut des écrivains qui attribuèrent à l'âme quelque chose de corporel, de matériel, ce ne fut jamais que dans le même sens qu'ils le faisaient pour les Anges (6).

III. — L'âme est un être *libre*. L'idée de la liberté de l'âme humaine est clairement exprimée ou supposée dans nombre de passages de l'Écriture sainte; et d'abord dans tous ceux où il est donné à l'homme des commandements ou réclamé de lui l'obéissance à la loi de Dieu ; ensuite dans tous ceux où sont promises à l'homme des récompenses, et surtout la félicité éternelle pour l'observation de ces commandements; enfin dans tous ceux où sont annoncés aux violateurs de la loi des châtiments temporels ou éternels. Cette idée est exprimée par Moïse dans ces paroles qu'il adresse aux Israélites : « Je prends aujourd'hui à témoin le ciel et la terre que je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisissez donc la vie, afin que vous viviez, vous et vos enfants » (Deut., xxx, 19 ; comp. 15-18); par Josué : « Si vous croyez que ce soit un malheur pour vous de servir le Seigneur, vous êtes dans la liberté de prendre tel parti que vous voudrez » (xxiv, 15); par le prophète Isaïe : « Si vous voulez m'écouter, vous serez rassasiés des biens de la terre. Que si vous ne le voulez pas, et si vous m'irritez contre vous, l'épée vous dévorera ; car c'est le Seigneur qui l'a prononcé de sa bouche... » (i, 19-20); par le fils de Sirach : « Dieu, dès le commencement, a créé l'homme,

(1) « Qu'est-ce qui nous appartient essentiellement? C'est l'âme par laquelle nous vivons, essence subtile et spirituelle, n'ayant besoin de rien de matériel; c'est le corps, que le Créateur a donné à l'âme pour véhicule dans la vie. (Serm. 21, *Sur ce qu'il ne faut pas s'attacher aux choses de la vie; Œuvr. des saints Pères*, viii, 330.)

(2) « Animam non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri. » (*De Genes.*, ad litt. xii, 33, n. 62 ; cf. vii, 15, n. 21.)

(3) Notre âme est une essence simple, douée de raison et immortelle. » (*Abr. des Dogm. div.*, chap. 9; *Lect. chr.*, 1844, iv, 218.)

(4) « L'âme est une essence vivante, simple, incorporelle. » (*Exp. ex. de la Foi orth.*, ii, 12, p. 92.)

(5) Euseb. *In Luc.*, xii, 24; *Præpar. evang.*, xi, 27 ; Nemes. *De Natur. homin.*, cap. 2; Tit. Bostr. *Adv. Manich.*, i, 26; Anastas. *In Mai*, vii, 1, p. 179; Maxim. *De Anima.*

(6) Voir plus haut, p. 475, notes 1 et 2.

et il l'a laissé dans la main de son propre conseil. Si vous voulez observer les commandements et garder avec fidélité ce qui est agréable à Dieu, ils vous conserveront... » (xv, 14, 15); par le Sauveur lui-même : « Au reste, si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements » (Matth., xix, 17; comp. xxiii, 37; Jean, vii, 17); par saint Paul : « Celui qui, n'étant engagé par aucune nécessité, et qui, se trouvant dans un plein pouvoir de ce qu'il voudra, prend une ferme résolution dans son cœur et juge en lui-même qu'il doit conserver sa fille vierge, fait une bonne œuvre. » (I Cor., vii, 37; comp. Rom., i, 21; I Thess., v, 21; Éph., v, 10, 15-17.) Justin (1), Théophile d'Antioche (2), Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène (3), Cyrille de Jérusalem, Jean Damascène (4), et beaucoup d'autres Pères et Docteurs de l'Église (5), prouvèrent la liberté de l'âme humaine contre les païens, les gnostiques et les manichéens. Et voici comment : ils disaient que nous avons la conscience de notre liberté (6); que la liberté est une propriété inhérente à l'être raisonnable (7), et par laquelle l'homme se distingue de la brute (8); que ce n'est que par une obéissance et un service volontaires que nous pouvons plaire à Dieu (9); que sans liberté il ne peut y avoir ni reli-

(1) Τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τ' ἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν. (*Apolog.* i, cap. 28; cf. *Dialog. cum Tryph.*, cii.)

(2) Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον. (*Ad Autol.*, ii, 27.)

(3) Iren. *Adv. Hær.*, iv, 37, n. 2 sq., 39, n. 17 sq.; Tertull. *Adv. Marcion.*, ii, 5, 6; *De Anima*, xxi, xii; Clem. Alex. *Strom.*, ii, 4; iii, 9; iv, 23; v, 13; vi, 12; Origen. *De Princip.*, ii, 9, n. 6; *In Matth.*, t. x, n. 2.

(4) Cyrille de Jér., *Cat.* iv, 18 : « Sache que tu as une âme libre... » Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, ii, 12 : « L'âme est une essence libre, capable de vouloir et d'agir... »

(5) Tatian. *Adv. Græc.*, vii; Tit. Bostr. *Adv. Manich.*, ii, 3; Chrysost. *In Genes.*, homil. xix, n. 1; xx, n. 3; xxii, n. 1; Augustin. *De Lib. Arbitr.*, ii, 3; Ephrem. *De Libert.*, t. III, p. 434, ed. Græc.; Cyrill. Alex. *Adv. Anthrop.*, cap. 2; epist. lv; Nemes. *De Nat. hom.*, cap. xxix.

(6) Tit. Bostr. *Adv. Manich.*, ii, 5, 6.

(7) Origen. *Dé Princip.*, iii, n. 5; Greg. Nyss. *Orat. cath.*, xxxi; Damasc. *Exp. ex. de la Foi orth.*, iii, 18.

(8) Augustin. *In Ps.* ci, serm. 1, n. 11.

(9) Chrysost. *In Matth.*, homil. xxii, n. 6; Augustin. *De Vera Rel.*, cap. 14, n. 27.

gion, ni moralité (1), ni mérite (2). Ils se fondaient aussi sur ce fait que Dieu nous donne ses commandements, nous excite à la piété, comme il le fit autrefois à notre premier père Adam (3), et sur l'observation que ceux qui nient la liberté dans l'homme se réfutent eux-mêmes par leurs actions, lorsque par exemple ils châtient leurs subordonnés pour avoir enfreint leurs ordres (4).

IV. — L'âme est un être *immortel*. La foi à l'immortalité de l'âme existait déjà sous l'économie de l'Ancien Testament; elle fut professée par l'Ecclésiaste, qui disait : « Que la poussière rentre en la terre d'où elle a été tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné » (XII, 17); et que « Dieu fera rendre compte en son jugement de toutes les fautes et de tout le bien et le mal qu'on aura faits » (*Ibid.*, 14); par le Psalmiste : « Dieu rachètera et délivrera mon âme de la puissance de l'enfer lorsqu'il m'aura pris en sa protection » (XLVIII, 16; comp. XVI, 15); par le Sage : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et le tourment de la mort ne les touchera point » (III, 1); « les justes vivront éternellement; le Seigneur leur réserve leur récompense, et le Très-Haut a soin d'eux » (V, 15; comp. IV, 7, 10, 14); enfin par tous les justes de l'Ancien Testament, qui ne considéraient la vie terrestre que comme un voyage dont le terme et le but est la patrie céleste (Gen., XLVII, 4; Hébr., XI, 13-16), et la mort que comme une transmigration qui nous réunit à nos pères. (Gen., XXV, 8; XXXV, 29; XLIX, 29.) Cette vérité est exprimée plus clairement encore dans le Nouveau Testament. Le Sauveur y dit : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; mais craignez plutôt celui qui peut perdre dans l'enfer et le corps et l'âme » (Matth., X, 28); « Celui qui aime sa vie la perdra; mais celui qui hait sa vie en ce monde la conserve pour la vie éternelle »

---

(1) Origen. *Contr. Cels.*, IV, 3; Greg. Nyss. *De Hom. opific.*, cap. 16; *Orat. catech.*, XXXI; Chrysost. *De Anna*, serm. 1, n. 2.

(2) Justin. *Apolog.*, 1, n. 43; Iren. *Adv. Hær.*, IV, 37, n. 2, 6, 7; Isidor., lib. II, epist. 129.

(3) Iren. IV, 37; n. 3; Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 5.

(4) Augustin. *Epist.* CCXLVI.

(Jean, XII, 25); et, dans la parabole du riche et de Lazare : « Or il arriva que ce pauvre mourut et fut emporté par les Anges dans le sein d'Abraham. Le riche mourut aussi et eut l'enfer pour tombeau. Et, lorsqu'il était dans les tourments, il leva les yeux en haut, et vit de loin Abraham, et Lazare dans son sein. » (Luc, XVI, 22, 23; comp. XXIII, 43.) Saint Paul écrit : « Nous savons que, si cette maison de terre où nous habitons vient à se dissoudre, Dieu nous donnera dans le ciel une autre maison qui ne sera point faite de main d'homme, et qui durera éternellement » (II Cor., V, 1) ; « Nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle où nous devons habiter un jour » (Hébr., XIII, 14) ; « Pour nous, nous vivons déjà dans le ciel, et c'est de là aussi que nous attendons le Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (Phil., III, 20.) Les Pères et les Docteurs de l'Église ont tous prêché l'immortalité de l'âme (1), avec cette différence néanmoins qu'ils la reconnaissaient immortelle, les uns par sa nature même (2) et les autres par la grâce de Dieu (3). »

§ 82. *Image et ressemblance de Dieu dans l'homme.*

I. — La plus importante des prérogatives de l'homme sur les autres créatures de Dieu, c'est que le Créateur daigna le parer de son image et de sa ressemblance. « Et Dieu dit : » raconte Moïse, « Faisons l'homme à notre image et à notre res-

---

(1) Justin. *Apolog.*, 1, n. 1, 17, 18, 63 ; Tatian. *Adv. Græc.*, XVI ; Iren. *Adv. Hæres.*, II, 34, n. 2 ; V, 13, n. 3 ; Athenag. *Legat.*, XXVII ; Clem. Alex. *Strom.*, V, 15 ; Origen. *Adv. Cels.*, III, 22 ; Tertull. *De Resurr. carn.*, XXXIV ; Euseb. *Demonstr. evang.* III, 3 ; Athan. *Contr. Gentes*, XXXIII ; Greg. Nyss. *De eo quid sit ad imag. Dei*, 25, t. II, éd. Morel ; Epiphan. *Hæres.*, LXIV, n. 36, et d'autres.

(2) Tertull. *De Anima*, XI, XIV, XV ; Origen. *De Princip.*, II, 2, n. 4 ; III, 1, n. 13.

(3) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, n. 6 ; Tatian. *Adv. Græc.*, XIII ; Iren. *Adv. Hæres.*, II, 34, n. 4 ; Arnob. *Adv. Gent.*, II, 14, 18, 32, 35 ; Theoph. *Ad Autol.*, II, 34, 36 ; saint Cyrille de Jér., *Catech.*, IV, 69 : « Sache que tu as une âme douée de liberté, admirable création de Dieu, formée à l'image du Créateur, immortelle par sa grâce ; création vivante, intelligente, incorruptible, grâce à Celui qui l'a ainsi douée. »

semblance... Dieu créa donc l'homme à son image; Il le créa à l'image de Dieu, et Il les créa mâle et femelle. » (Gen., I, 26, 27; comp. V, 1.) Dieu lui-même confirma plus tard cette prérogative, en disant à Noé : « Quiconque aura répandu le sang de l'homme sera puni par l'effusion de son propre sang; car l'homme a été créé à l'image de Dieu » (Gen., IX, 6); et, dans le Nouveau Testament, saint Jacques le fait également lorsque, parlant de notre langue, il dit : « Par elle nous bénissons Dieu notre Père, et par elle nous maudissons les hommes qui sont créés à l'image de Dieu. » (III, 9.) La réalité de l'image de Dieu dans l'homme, exposée avec tant de clarté dans la sainte Écriture, fut en conséquence de tout temps reconnue par l'Église (1); elle le fut même, à certain degré, par les païens (2).

II. — Mais qu'est-ce qui constitue en nous l'image de Dieu? « L'Église, » répond saint Épiphane, « croit que l'homme en général a été créé à l'image (de Dieu); mais dans quelle partie proprement se trouve ce qui est selon cette image, elle ne le détermine point (3). » Voilà pourquoi les saints Pères et Docteurs de l'Église résolurent diversement cette question, bien que leurs idées là-dessus ne s'excluent point les unes les autres, se rapportant à différentes faces du sujet. Au contraire, en collationnant ces idées et les exposant à la lumière d'une saine idée de Dieu, notre prototype, on déterminera complétement ce que c'est en nous que l'image de Dieu.

1° Dieu, par sa nature, est un esprit parfaitement pur, dégagé de toute espèce de corps et indépendant de toute matérialité. Par conséquent il faut placer l'image de Dieu, non point dans le corps de l'homme, mais dans son âme immatérielle; idée que cherchèrent à développer d'abord Clément d'Alexandrie, Origène (4), et plus tard Épiphane, Eusèbe, Grégoire de

---

(1) Iren. *Adv. Hæres.*, V, 6; Tertull. *Exhort. castit.*, 1; Clem. Alex. *Strom.*, V, 4; VII, 3; Origen. *Adv. Cels.*, VI, 63; Athan. *Contra Arian.*, orat. 1, n. 49; Ambros. *De Fid.* II, 4; Isidor. lib. III, epist. 95; Augustin. *De Trinit.*, XIV, n. 6, et autres.

(2) Aristot. *De Anima*, 1, 2; Cicer. *De Legib.* 1, 7-8; Ovid. *Metam.*, 1, 76 sq.; Senec. *Prov.*, cap. 1. Cf. Lactant. *Instit. divin.*, II, 10.

(3) Epiphan. *Hæres.*, LXX, n. 2, 3 sq.; *Ancorat.*, n. 55.

(4) Clem. Alex. *Strom.*, II, 19 : Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν οὐ τὸ κατὰ

Nysse (1), Ambroise, Augustin (2), Théodoret et plusieurs autres (3).

2° Dieu, comme esprit, possède les attributs essentiels de l'esprit : la raison, la liberté, et, par sa nature même, l'immortalité; on peut donc, en particulier, avec quelques Docteurs de l'Église, placer l'image de Dieu dans la raison de l'homme (4); avec d'autres, dans sa libre volonté (5); avec d'autres encore, dans l'indissolubilité de son âme et son immortalité (6).

3° Dieu, qui est un esprit pur, est un par essence et triple en personnes ; même sous ce rapport, à l'exemple des Docteurs de l'Église, nous pouvons trouver une faible image de Dieu dans l'unité de notre âme, jointe à la triplicité de ses forces ou facultés essentielles, qu'on les nomme mémoire, intelligence et volonté, ou raison, parole et esprit, ou enfin intelligence, volonté et sentiment. « Dieu est Père, Dieu est Fils, Dieu est Saint-Esprit, » dit saint Ambroise ; « Il n'est pourtant pas trois Dieux, mais un seul Dieu en trois personnes. De même l'âme est raison, l'âme est volonté, l'âme est mémoire; ce-

---

σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ' ἡ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν; Origen. *Contr. Cels.*, VI, 63 ; VIII, 49 ; *De Princip.*, IV, 37.

(1) Epiphan. *Hæres.*, XC; Euseb. *In Psal.* VIII, 5 ; Greg. Nyss. *Orat.* in illud : « Faciamus hominem, » *Lect. chr.*, 1840, 111, 303-305 : « L'image de Dieu en nous ne consiste point dans la figure corporelle... Comment ce qui passe peut-il être l'image de ce qui ne change point, et ce qui a figure l'image de ce qui n'a point de figure? »

(2) Ambros. *In Hexaem.*, VI, cap. 8 : « Non ergo caro potest esse ad ima« ginem Dei, sed anima nostra, quæ libera est... etc. » ; Augustin. *De Trinit.*, XII, cap. 7 : « Sicut non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli « declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad « imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem. »

(3) Theodoret. *Hist. Eccl.*, IV, cap. 9; Démétr. de Rostow, recueil de ses *Œuvres*, part. Ire, p. 62.

(4) Clem. Alex. *Strom.*, VI, 14; Augustin. *In Joann.*, tractat. III : « Non « distas a pecore nisi intellectu... Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. « Ubi imago Dei? In mente, in intellectu. »

(5) Tertull. *Adv. Marcion.*, II, cap. 5, 6; Hieron. *Epist.* 146; Macar. *Homil.* XV; Damasc. *Exp. ex. de la Foi orth.*, III, 14, p. 175 : « Si l'homme est formé à l'image de la Divinité bienheureuse et très-substantielle, et que l'essence divine soit libre et possède la volonté par nature, l'homme aussi, comme image de la Divinité, est naturellement libre et doué de volonté. »

(6) Tertull. *De Baptism.*, V; Augustin. *De Trinit.*, XIV, n. 4, 6; Maxim. *Centur.*, III, cap. 25.

pendant il n'y a pas trois âmes dans un seul corps, mais une seule âme, possédant trois facultés (*dignitates*); et c'est justement dans ces trois facultés que, par sa nature, notre homme intérieur réfléchit admirablement l'image de Dieu » (1). « Comme Dieu est en trois personnes, » dit saint Démétrius de Rostow, « de même aussi l'âme de l'homme est en trois facultés : la raison, la parole et l'esprit. Et comme la parole et l'esprit procèdent de la raison, de même le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père. Comme la raison ne peut exister sans la parole et l'esprit, ainsi le Père n'a jamais été et ne peut jamais être sans le Fils et le Saint-Esprit. Et comme la raison, la parole et l'esprit sont trois différentes facultés de l'âme, et que l'âme est une et non triple, ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes en Dieu; ils ne sont pas trois Dieux, mais un seul (2). »

4° Dieu est, par rapport à tous les êtres, leur Seigneur, leur Roi, leur Souverain ; en ce sens nous pouvons, à l'exemple de saint Grégoire de Nysse et autres, placer l'image de Dieu dans la domination sur toutes les créatures terrestres, donnée à l'homme au moment de la création ; et cela d'autant mieux que cette idée s'accorde avec l'ordre dans lequel se suivent les paroles du Créateur, qui, après avoir dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » ajoute : « Et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à toute la terre et à tous les reptiles qui se meuvent sous le ciel (3). » (Gen., I, 26.) Mais il est évident que cette

---

(1) *Lib. de Dignit. condit. human.*, cap. II.

(2) Part. 1, p. 62. Nous trouvons le même raisonnement dans Augustin. *De Trinit.*, lib. IX, cap. 4, 11, et lib. XII ; Théodoret, *In Genes.*, quæst., XX, *Lect. chr.*, 1843, III, 351-352 : « On peut même trouver dans l'âme humaine une parfaite ressemblance avec Dieu. Ainsi l'âme possède la raison et la vie ; la raison (de l'homme) donne naissance à la parole ; avec la parole sort la respiration, qui ne naît pas comme la parole, mais l'accompagne toujours, et quand elle naît sort avec elle. Mais sous ce rapport même l'homme est semblable à Dieu, comme image seulement ; car « ni sa parole, ni sa respiration n'ont une existence indépendante. « Et dans la sainte Trinité nous confessons trois hypostases unies, sans être confondues, en sorte que chacune d'elles a une existence indépendante. »

(3) Chrysost. *In Genes.*, homil. VIII, n. 3 ; XXI, n. 2 ; Greg. Nyss. *De Hom.*

domination de l'homme sur les créatures terrestres n'est qu'une conséquence et une expression extérieure de l'image de Dieu, placée dans l'âme de l'homme, dans sa raison et sa liberté, qui seules nous donnent une prééminence décidée sur tous les animaux irraisonnables. Dans le même sens nous pouvons également trouver, avec plusieurs Docteurs de l'Église, un reflet de l'image de Dieu jusque dans le corps de l'homme; car sa noble organisation, son air majestueux, sa direction vers le ciel expriment clairement et les qualités de son âme intelligente et libre, et sa dignité de dominateur sur tout ce qui a vie ici-bas (1). On peut donc dire que l'image de Dieu ne se réfléchit pas uniquement dans telle ou telle partie ou faculté de l'homme, mais qu'elle se retrouve plus ou moins dans tout son être.

III. — Y a-t-il une différence entre l'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme? Les Pères et Docteurs de l'Église répondent, pour la plupart, affirmativement à cette question, en disant que l'image de Dieu se trouve dans la nature même de notre âme, dans sa raison, dans sa liberté, et la ressemblance de Dieu dans le développement et le perfectionnement nécessaire de ces facultés par l'homme (2); en particulier, dans la perfection de sa raison (3), ou de son libre arbitre (4), ou de l'une et l'autre ensemble (5); dans la vertu et la

---

opif. cap. 3, 4; Euseb. *De Incorp. et Invis. Dei*, in Galland., IV, 498; Epiphan. *In Genes.* I, 26; Theodoret. *In Genes.*, quæst. XX.

(1) Justin. *De Resurr.*, in Grab. *Spicileg.*, t. II, p. 187; Iren. *Adv. Hæres.*, V, 6; Greg. Nyss. *De Hom. opif.*, cap. 8; Augustin. *De Genes. contra Manich.*, cap. 17; *De Quæst.*, LXXXIII, quæst. LI.

(2) Clem. Alex. *Strom.*, II, 22: Τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον· τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν; Origen. *De Princip.*, III, 6, n. 1; Ambros. *De Dignit. cond. hum.*, cap. 2, 3; Greg. Nyss. *Orat. in verba*: « Faciamus hom., » *Lect. chr.* 1840, III, 320, etc.; Damasc. *Exp. ex. de la Foi orth.*, II, 12, p. 90: « Par le mot *à l'image* est désigné le pouvoir de l'esprit et celui de la liberté (αὐτεξούσιον), et par le mot *à la ressemblance*, l'assimilation avec Dieu par la vertu, autant que la chose est possible. »

(3) Tertull. *Adv. Prax.*, V; Clem. Alex. *Strom.*, V, 14; VI, 14; Ambros. *In Hexaem.*, VI, 8; Augustin. *De Trinit.*, XII, 7, 8, 12.

(4) Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 5, 6; Tit. Bostr. *Adv. Manich.*, II, 5; Hieronym. *Epist.* CXLVI.

(5) Novat. *De Trinit.*, cap. 1; Greg. Nyss. *Orat. catech.*, VI.

sainteté (1); dans l'acquisition des dons du Saint-Esprit (2). Nous recevons donc l'image de Dieu en même temps que l'existence; pour la ressemblance, c'est à nous-mêmes de l'acquérir, Dieu ne nous ayant donné rien de plus que la possibilité de le faire.

Cette opinion sur la distinction entre l'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme est fondée aussi sur l'Écriture.

1° En représentant l'Être suprême, en sa triple hypostase, tenant conseil pour former l'homme, Moïse raconte : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gen., I, 26), et parlant, immédiatement après, de la création même, il s'exprime ainsi : « Dieu créa donc l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu. » (*Ibid.*, 27.) — « Pourquoi donc, » demande saint Grégoire de Nysse, « ce qui était en projet ne fut-il pas exécuté? D'où vient qu'il n'est pas dit : « Dieu créa donc l'homme à l'image de Dieu et à sa ressem- « blance? » La puissance aurait-elle fait défaut au Créateur? C'est une impiété que ce langage. Le Créateur aurait-Il changé de vues? C'est une pensée non moins impie. Il dit et Il changea de vues? Non; ni l'Écriture ne l'affirme, ni le Créateur ne manque de puissance, ni ses vues ne restèrent sans effet. Quelle est donc ici la cause du silence?... « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Nous sommes à l'image (κατ' εἰκόνα) par la création, et nous parvenons à la ressemblance (καθ' ὁμοίωσιν) par nous-mêmes, par l'exercice de notre libre volonté. Être à l'image de Dieu, cela tient à notre création première; mais acquérir la ressemblance de Dieu, cela dépend de notre volonté. Et cela même qui dépend de notre volonté n'est en nous qu'une simple possibilité de l'acquérir et ne s'acquiert que moyennant notre activité personnelle. Si le Seigneur, se proposant de créer l'homme, n'eût pas dit d'abord : « Faisons-le aussi à notre ressemblance, » et ne nous eût pas donné en même temps la possibilité de lui ressembler, nous n'aurions

---

(1) Clem. Alex. *Strom.*, II, 22; Origen. *Adv. Cels.*, VI, 63; Ambros. *De Bona Mort.*, cap. V; Cyrill. *Contra Anthropom.*, cap. 2, 3; Petr. Chrysol. *Serm.* CXX.

(2) Cyrill. Alex. *Thesaur.*, XXXIV; *Dialog.*, VI.

pas pu y parvenir par nos propres forces; mais actuellement, dans la création, nous avons reçu la possibilité de devenir semblables à Dieu, et en nous accordant cette possibilité Dieu nous a faits nous-mêmes les artisans de notre ressemblance avec Lui, afin de nous gratifier d'une flatteuse récompense pour notre louable activité, et de nous distinguer de ces peintures sans vie qui sortent des mains de l'artiste (1).

2° L'Écriture sainte renferme aussi quelques passages présupposant que l'image de Dieu se trouve en l'homme même depuis sa chute. Ainsi Dieu dit à Noé après le déluge : « Quiconque aura répandu le sang de l'homme sera puni par l'effusion de son propre sang; car l'homme a été créé à l'image de Dieu » (Gen., IX, 6; comp. Jacq., III, 9), tandis qu'il est commandé aux Chrétiens de « se revêtir de l'homme nouveau, qui est créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables. » (Éph., IV, 24.) Qu'est-ce que cela signifie, sinon que, dans le premier passage, il est proprement question de l'image de Dieu, mise en nous, inséparable de notre nature et immuable comme elle, au lieu que, dans le second, il s'agit de la ressemblance de Dieu ou de l'assimilation avec Lui, qui tient à notre volonté, que nous pouvons par conséquent acquérir, mais aussi perdre par prévarication? « L'image de Dieu, » dit Démétrius de Rostow, « se trouve jusque dans l'âme de l'infidèle; mais la ressemblance ne peut exister que dans le Chrétien vertueux; et, lorsqu'un Chrétien tombe dans un péché mortel, il perd la ressemblance de Dieu, mais non son image. Même s'il est condamné au tourment éternel, l'image de Dieu subsiste en lui pour l'éternité, mais la ressemblance n'y peut plus être (2). » — « Au moment même de ma création, » dit saint Grégoire de Nysse, « j'ai reçu l'*image*, et par mon libre arbitre j'acquiers la *ressemblance*... L'une te fut donnée et l'autre laissée imparfaite, pour qu'en te perfectionnant toi-même tu puisses mériter la divine récompense. Comment acquérons-nous la ressemblance? Par l'Évangile. Qu'est-ce que le Christianisme? C'est la ressemblance

(1) *Orat. in verba :* « Faciamus hominem», *Lect. chr.*, 1840, III, 320-322.
(2) *Recherches*, pag. 293-294.

avec Dieu, autant que le comporte la nature humaine. Es-tu décidé à devenir Chrétien : fais tous tes efforts pour te rendre semblable à Dieu, pour te revêtir de Christ (1). »

B. — DE LA DESTINATION DE L'HOMME ET DE SON ÉTAT PRIMITIF.

§ 83. *Destination de l'homme.*

En élevant l'homme au-dessus de toutes les créatures terrestres, en le douant de la raison et de la liberté, en le parant de son image, le Créateur lui marqua par là même la destination particulière, la haute destination qu'il lui donnait.

I. — Par rapport à Dieu, cette destination de l'homme consiste en ce qu'il demeure invariablement fidèle à cette loi suprême ou à cette alliance avec Dieu (la religion) à laquelle cet Être souverainement bon daigna l'appeler par sa création même, en imprimant en lui son image, afin qu'en vertu d'une si haute destination il tendit constamment vers son prototype par toutes les forces de son âme raisonnable et libre, c'est-à-dire afin qu'il connût son Créateur, qu'il le glorifiât, qu'il vécût pour Lui et dans une union morale avec Lui. Le Sage, fils de Sirach, disait, en parlant de Dieu et des premiers hommes : « Il a créé dans eux la science de l'esprit, Il a fait luire son œil sur leurs cœurs, pour leur faire voir la grandeur de ses œuvres, afin qu'ils relevassent par leurs louanges la sainteté de son nom, qu'ils le glorifiassent de ses merveilles et qu'ils publiassent la magnificence de ses ouvrages. Il a prescrit encore le règlement de leur conduite et les a rendus les dépositaires de la loi de vie. Il a fait avec eux une alliance éternelle et leur a appris les ordonnances de sa justice. » (Sir., XVII, 6-10.) Conformément à cela, le Sauveur lui-même nous donne cet ordre suprême : « Qu'ainsi luise votre lumière devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans le ciel. » (Matth., V, 16.) Les Apôtres nous disent également : « Glorifiez donc et portez Dieu

(1) *Lect. chr.*, 1840, III, 324.

dans votre corps » (I Cor., VI, 20) ; « Soit que vous mangiez ou que vous buviez, et quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. » (*Ibid.*, X, 31.)

C'est aussi ce même but de l'homme que les anciens Docteurs et écrivains renommés de l'Église signalèrent comme le plus important de tous. — Lactance : « Nous naissons à la condition de rendre au Seigneur qui nous donna l'être l'obéissance qui Lui est due, de ne connaître que Lui, de Le suivre. Unis par ce lien de piété, nous sommes en communion avec Dieu ; de là le nom même de religion... Ainsi le nom de religion est provenu de l'alliance par laquelle Dieu unit l'homme à Lui et le lie par la piété ; car Le servir comme notre Seigneur et Lui obéir comme à notre Père, c'est pour nous l'essentiel (1). » — Saint Basile : « Tu es un vase artistement travaillé qui a reçu de Dieu son être. Glorifie ton Créateur, car tu ne fus créé que pour être un digne instrument de la gloire de Dieu, et tout ce monde est pour toi comme un livre vivant qui prêche la gloire divine et t'annonce, à toi qui as reçu la raison en partage, la grandeur cachée et invisible du Seigneur, pour que tu connaisses le Dieu de vérité. Garde soigneusement en ta mémoire ce que je viens de dire (2). » — Saint Grégoire le Théologien : « Il fallait que l'adoration de Dieu ne fût point confinée dans les célestes régions, mais qu'il y eût aussi sur la terre des adorateurs de sa divinité, et que tout fût rempli de sa gloire (parce que tout est de Dieu). Voilà pourquoi l'homme a été créé vénérable, et comme œuvre des mains de Dieu, et comme image de Dieu (3). » — Saint Jean Chrysostome : « Dieu nous a donné la vue, la parole et l'ouïe, afin que tous nos organes soient à son service, que nous disions et fassions ce qui Lui est agréable, que nous Lui adressions sans cesse des cantiques, que nous fassions monter habituellement jusqu'à Lui nos actions de grâ-

(1) *Instit. divin.*, IV, 28. Cf. *De Falsa Sapient.*, III, cap. 10 ; *De Vita beat.*, VII, cap. 5.

(2) Orat. II, *De Homin. structura*, in *Opp.*, t. I, p. 338, éd. Garnier. *Lect. chr.*, 1841, IV, 6. Le même discours est aussi attribué à saint Grégoire de Nysse par l'éditeur de ses œuvres, Morel. (*Opp.*, t. I, p. 153-166.)

(3) Serm. *Œuvr. des saints Pères*, III, 262, 263.

ces (1). » — Saint Ambroise : « On a dit avec raison : « Nous sommes la race de Dieu même. » (Act., XVII, 28.) En effet, le Créateur nous a doués en père d'une nature intelligente, afin que nous cherchions cet Être divin qui « se trouve non loin de chacun de nous » (*Ibid.*, 27), et par lequel « nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Ibid.*, 28) (2). — Macaire le Grand : « Le Seigneur a créé l'âme de manière qu'elle fût pour Lui une fiancée et une compagne avec laquelle Il pût s'unir, et qu'elle pût former unité d'esprit avec Lui, comme dit l'Apôtre : « Celui qui demeure attaché au Seigneur est un même esprit avec lui » (I Cor., VI, 17) (3).

II. — La destination de l'homme, par rapport à lui-même, c'est de s'appliquer constamment, créé comme il l'est à l'image de Dieu, à développer et à perfectionner ses facultés par la pratique des bonnes œuvres, et à se former ainsi de plus en plus à la ressemblance de Dieu, son prototype. C'est pour cela qu'autrefois, sous l'Ancien Testament, le Seigneur adressa souvent aux hommes cette recommandation : « Soyez saint, parce que je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu » (Lév., XI, 44; XIX, 2; XX, 7), et que nous entendons aujourd'hui, dans le Nouveau Testament, de la bouche même de notre Sauveur : « Soyez donc, vous autres, parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » (Matth., V, 48.) Au reste, cette destination de l'homme n'est pas essentiellement distincte de la première; au contraire, elle la renferme ; elle est même une condition indispensable pour la remplir ; car c'est principalement par les bonnes œuvres que nous pouvons adorer et glorifier le Seigneur (Matth., VI, 16), et, sans les bonnes œuvres, tout autre culte que l'on prétendrait lui rendre est déplaisant à ses yeux. (Is., I, 11-20.)

Parmi les saints Pères et les écrivains de l'Église, voici ceux qui parlent le plus clairement de cette destination de l'homme.

---

(1) *Hom. sur l'év. saint Mathieu*, II, 4, p. 33, Mosc., 1843.

(2) *Epist.* XLIII *Horontiano*, n. 10, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XVI, p. 1132.

(3) *Serm. sur la conv. de l'âme à Dieu et son union avec Lui*, *Lect. chr.*, 1837, II, 119.

« Nous avons été créés pour les bonnes œuvres, » dit saint Grégoire le Théologien, « afin de louer et de glorifier le Créateur et d'imiter Dieu autant que possible (1). » — « Si l'on demande à un homme de bon sens, » dit Lactance, « pourquoi il fut créé, il répondra hardiment et sans hésiter : « Je suis né pour honorer Dieu, qui nous créa pour Le servir; et servir Dieu ne signifie point autre chose que garder la vérité et la défendre par de bonnes œuvres (2). » — Nous lisons dans saint Basile : « L'organisation de ton corps t'apprend quelle est ta destination. Tu es créé la tête tournée vers le ciel, afin que tu ne traînes pas ton existence sur la terre, mais que tu élèves tes regards vers le ciel et vers Dieu qui y réside; afin que tu ne coures pas après des voluptés brutales, mais que, docile à la voix de la raison dont tu es doué, tu vives de la vie des cieux (3). » — « Il faut dire, » écrit Tite de Bostra, « que l'homme fut appelé à l'existence par le Créateur pour n'avoir souci que de la piété et de la vertu; car ce n'est qu'après avoir fait cette double acquisition qu'il entre véritablement en possession de l'existence (4). » — Enfin, suivant Chrysostome, « Ce n'est point pour manger, boire et nous vêtir que nous sommes nés, mais pour nous pénétrer de la philosophie divine, fuir le mal et avancer dans la vertu... Car, en créant l'homme, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressem-« blance, » et nous devenons semblables à Dieu, non en mangeant, buvant et nous ajustant (car pour Dieu il n'existe rien de pareil), mais en gardant la vérité, en étant humains, indulgents et modestes, en usant de miséricorde envers le prochain, et nous parant de toutes sortes de vertus (5). »

Mais, comme l'homme atteint, en proportion de ses progrès dans la vertu, la félicité qui est la conséquence des bonnes œuvres et leur salaire, d'après l'enseignement du Sauveur sur les félicités du ciel (Matth., v, 16); comme « la piété, » par

---

(1) *Serm.*, *Œuvr. des saints Pères*, III, 257.
(2) *De Falsa Sapientia*, III, cap. 10.
(3) *Lect. chr.*, 1841. IV, 29. Comp. la note 2 de la p. 557.
(4) Apud Damasc. *Sacr. Parall.*, in *Opp.*, t. II, p. 747, ed. Le Quin.
(5) Apud Damascen., tom. cit., p. 313.

sa nature, « est utile à tout, » que « c'est à elle que les biens de la vie présente et ceux de la vie future ont été promis » (I Tim., iv, 8), on peut dire que l'homme, « créé pour les bonnes œuvres » (Éph., ii, 10), l'est en même temps pour la félicité, et que, par conséquent, la félicité est une des destinations de l'homme envisagé par rapport à lui-même. Les saints Pères l'ont aussi quelquefois indiquée. Suivant Grégoire le Théologien : « Nous avons reçu l'existence pour être heureux, et nous l'avons été en effet après avoir reçu l'existence. Nous avions été mis dans le paradis pour en jouir; nous avions reçu le commandement pour pouvoir, en le gardant, mériter la gloire (1). » Suivant Grégoire de Nysse : « Il fallait que l'homme, créé pour savourer les félicités divines, eût en sa nature quelque chose qui fût en harmonie avec ce dont il était appelé à jouir. C'est pour cela qu'il reçut en partage la vie, la raison, la sagesse et tous les attributs de la ressemblance divine (2). » Selon Jean Damascène : « Dieu, en tant que souverainement bon, nous créa, non pour nous punir, mais pour nous rendre participants de sa divine bonté (3). »

III. — Enfin la destination de l'homme, par rapport à toute la nature qui l'environne, est clairement déterminée dans les paroles mêmes du Créateur : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à toute la terre et à tous les reptiles qui se remuent sous le ciel. » (Gen., i, 26.) Comme image de Dieu, comme fils et héritier dans la maison du Père céleste, l'homme est en quelque sorte destiné à servir d'intermédiaire entre le Créateur et les créatures terrestres. En particulier il doit être pour elles un prophète, ayant mission de leur annoncer en paroles et en action la sage volonté de Dieu; un souverain pontife, chargé d'offrir à Dieu, au nom de tous les êtres de la terre, le sacrifice de louanges et de gratitude qui lui est dû, et d'appeler d'en haut les bénédictions

(1) *Serm. sur la Pâque; Œuvr. des saints Pères*, iv, 182.
(2) *Catech.*, cap. 5.
(3) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. ii, chap. 29, p. 128, en russe.

célestes ; un chef et un roi qui puisse par lui-même, en concentrant dans son être les buts de l'existence de tous les êtres visibles, les réunir à Dieu, et par là maintenir la chaîne des créatures terrestres dans une union et une harmonie parfaites.

Les saints Pères et Docteurs de l'Église parlèrent souvent de cette destination de l'homme, suivant laquelle il est roi et dominateur de la nature, en particulier quand ils résolvaient la question : Pourquoi l'homme fut-il créé le dernier? Voici, par exemple, ce que dit saint Ambroise : « Selon sa dignité, l'homme fut le dernier à paraître sur la terre, comme but de la nature, créé pour la vérité, pour en être le héraut (*arbiter*) parmi les autres êtres animés ;... c'est avec raison qu'il a paru le dernier, comme le couronnement de toute l'œuvre de la création, comme la cause du monde pour laquelle tout fut créé (1). » — « Il n'est point étonnant, » dit saint Grégoire le Théologien, « que l'homme, chef-d'œuvre des mains de Dieu et son image, ait paru le dernier dans le monde ; car il fallait d'abord préparer à ce roi son habitation royale, et ensuite y introduire le souverain ayant les créatures pour cortége (2). » — Saint Théodoret : « L'Auteur de toutes choses, après avoir créé le monde visible et invisible, forma enfin l'homme, le plaça, comme son image, au milieu des créatures animées et inanimées, visibles et invisibles, pour que les premières lui apportassent en tribut leur utilité, et que les dernières, les créatures invisibles, en prenant soin de lui, manifestassent leur amour pour le Créateur (3). »

§ 84. *Aptitude du premier homme pour sa destination ou sa perfection.*

En créant l'homme pour une si haute destination le Seigneur Dieu le créa capable de la remplir, c'est-à-dire parfait. Cette idée découle du témoignage de Moïse, qui, aussitôt après avoir

(1) *Epist.* XLIII, n. 13, 19, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XVI, p. 1133, 1135.
(2) *Sermon sur la nouvelle semaine; Œuvr. des saints Pères*, IV, 144.
(3) *Sur le livre de la Gen.*, quest. 20; *Lect. chr.*, 1843, III, 348 ; saint Grég. de Nysse exprime aussi la même idée. (*De Homin. opific.*, cap. 2, t. I, p. 50-51, éd. Morel.)

parlé de la création de l'homme, fait cette remarque générale : « Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très-bonnes. » (Gen., I, 31.) Elle est même nécessairement admise par la saine raison, aux yeux de laquelle Dieu est un Être infiniment sage, qui ne peut rien créer d'imparfait, c'est-à-dire d'incapable de remplir le but de sa création.

I. — En particulier, l'homme est sorti des mains de son Créateur parfait en son âme, tant sous le rapport de l'intelligence que sous celui de la moralité. (*Conf. orth.*, art. I, rép. 23.) On cite à juste titre, comme preuve de la sagesse d'Adam, les noms qu'il donna aux différents animaux : « Adam appela donc tous les animaux d'un nom qui leur était propre, tant les oiseaux du ciel que les bêtes de la terre. » (Gen., II, 20.) Il est à remarquer ici : d'abord que « Dieu amena » Lui-même à Adam tous les animaux, « pour voir comment il les appellerait » (*ibid.*, 19) ; ensuite que Dieu confirma, sans modification, tous les noms donnés alors par Adam à tous les animaux ; que par conséquent il les trouva justes et conformes à la nature des différentes espèces ou du moins à leurs principales qualités : « Et le nom qu'Adam donna à chacun des animaux est son nom » (*Ibid.*, 19) ; enfin que, ces noms correspondants à la nature des diverses espèces, Adam les inventa à l'instant même, à la première vue des animaux qu'il avait à dénommer, et non point après une longue étude de leurs qualités. « Prends en considération, mon ami, » dit saint Chrysostome, « l'indépendance de la volonté et la surabondance de la sagesse d'Adam, et ne dis pas qu'il ignorait ce qui est bien et ce qui est mal. Celui qui put donner des noms convenables au bétail, aux oiseaux et aux bêtes sauvages, et le fit comme il le fallait, suivant le caractère et les mœurs de chacun d'eux, cet homme-là n'était-il pas rempli de sagesse et de science?... Dieu lui-même approuva si bien ces noms qu'il ne voulut pas y faire le moindre changement, lors même qu'Adam avait pu s'y tromper (1). » Au reste, il ne faut pas se représenter la sagesse d'Adam comme

---

(1) *Homil. in Genes.*, XIV, n. 5; *Serm. in Genes.*, VI, n. 1, in *Opp.*, t. IV, p. 113, 672, éd. Montfauc.

parfaite, telle qu'elle ne peut exister qu'en Dieu. La raison du premier homme était, sans nul doute, une raison nette, lucide, droite, exempte de préjugés et d'erreurs, apte à connaître les choses avec la plus grande facilité; mais en même temps elle était bornée, incapable de tout embrasser d'un seul coup, de tout pénétrer, ce que ne tarda guère à confirmer la chute de nos premiers parents (Gen., III, 1-17). Elle devait se développer et se perfectionner graduellement, comme se perfectionne la raison des Anges eux-mêmes, idée qui se rencontre fréquemment dans les écrits des Pères (1).

Ce qui démontre que le premier homme était aussi parfaitement pur et innocent sous le rapport moral, c'est, d'une part, cette remarque de l'historien sacré : « Or Adam et sa femme étaient alors tous deux nus, et ils n'en rougissaient point » (Gen., II, 25); « Ce qui, dit saint Jean Damascène, est le comble de l'impassibilité » (2); et, d'autre part, ce témoignage direct de l'Ecclésiaste : « Ce que j'ai trouvé seulement, c'est que Dieu a créé l'homme droit et juste. » (Eccl., VII, 30.) Au reste, cette droiture des premiers hommes, que l'Église a constamment reconnue (3), n'autorise point à conclure qu'ils possédassent dès l'origine toutes les vertus et qu'il ne leur restât rien à perfectionner; non; Adam et Ève, bien que sortis purs et sans tache des mains du Créateur, avaient encore à s'affermir dans le bien et à se perfectionner, avec l'aide de Dieu, en déployant leur propre activité. « L'homme, créature de Dieu, » écrit saint Irénée, « est fait à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé, par la volonté et l'ordre du Père, par l'action et la force créatrice du Fils, avec l'aliment corroborant du Saint-Esprit, en même temps qu'il avance lui-même peu à peu et s'élève à la

(1) Iren. *Contr. Hæres.*, IV, 39, n. 1; Theophil. *Ad Autol.*, XI, 25; Clem. Alex. *Cohort.*, XI; *Strom.*, IV, 25; Dionys. Alex. apud Nicet. *Cat. in Job* (in Routh. *Relig. Sacr.*, II, p. 396); August. *De Genes.*, ad litt. VI, 20, n. 31.

(2) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 2, p. 86.

(3) Iren. *Contr. Hær.*, III, 23, n. 5; Tertull. *De Patient.*, cap. 5; Clem. *Cohort.*, XI; saint Basile, *Sur ce que Dieu n'est point auteur du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 155; Chrysost. *In Genes.*, homil. XV, n. 4; Ambr. *De Isaac. et Anim.*, cap. 5; Augustin. *De Civit. Dei*, XIV, 26; Hieron. *Advers. Jov.*, lib. I, t. IV, p. 171, part. II (Mart.); Greg. Magn. *In Job*, VIII, 19, n. 35; Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 12.

perfection. Il fallait avant tout que l'homme reçût l'existence, qu'après l'avoir reçue il grandît, qu'en grandissant il atteignît l'âge viril, qu'il se fortifiât, qu'en se fortifiant il se perfectionnât, qu'en se perfectionnant il se distinguât, qu'enfin en se distinguant il devînt digne de voir le Seigneur Dieu (1). »

II. — L'homme est sorti des mains de son Créateur accompli, parfait, même en sa nature corporelle. Comme œuvre de l'Être infiniment sage, le corps humain, dans son admirable organisation, qu'il conserve encore de nos jours, ne reçut assurément de son Créateur aucun défaut, soit intérieur, soit extérieur, et, « revêtu de force » (Sir., XVII, 2), il avait toute la vigueur, toute la santé de la jeunesse sans le plus petit germe de détérioration; il était donc complétement exempt de toute espèce de maladie ou de souffrance. C'est pour cette raison que, déjà dans Moïse, les maladies et les douleurs nous sont représentées comme des conséquences de la chute de nos premiers parents et des punitions du péché. (Gen., III, 16.) Saint Chrysostome représente Dieu disant à Adam : « En te donnant le jour, je voulais que tu vécusses exempt de maladies, de travaux, d'infirmités et de chagrins, au sein du bonheur et de la félicité; que tu ne fusses point assujetti aux besoins du corps, mais que, supérieur à ses nécessités, tu restasses dans une entière indépendance; » et disant aussi à Ève : « Je voulais te faire vivre d'une vie exempte de maux et de misères, d'amertumes et de chagrins, et remplie de félicités de tout genre (2). » « Si nous vivions encore dans le paradis, » écrit un autre Père de l'Église, « nous n'aurions nul besoin des inventions et des travaux de l'agriculture; de même, si nous n'étions pas exposés à la souffrance, suivant le don qui nous en fut communiqué à l'époque de la création et qui se conserva jusqu'à la chute, nous n'aurions nul besoin des secours de la médecine pour nous soulager (3). »

Grâce à ces facultés naturelles que le premier homme reçut

---

(1) Iren. *Contr. Hær.*, IV, cap. 38, n. 3, p. 285, éd. Massuet.

(2) *In Genes.*, homil. XVII, n. 7, 9, p. 144, 147, t. IV, éd. Montfauc.

(3) Saint Basile : *Règles, Rép. à la quest.* 55; *Œuvr. des saints Pères*, IX, 202.

du Créateur, grâce à sa condition intellectuelle et morale, physique même, il avait sans nul doute toute l'aptitude nécessaire pour remplir sa destination, c'est-à-dire pour connaître Dieu et le glorifier, pour faire le bien et savourer le bonheur, pour dominer enfin la nature qui lui était assujettie; mais, quelque parfaites que fussent ses facultés naturelles, en sa qualité d'être borné, n'ayant point la vie en lui-même, il avait besoin, même alors, comme tous les êtres créés, de l'assistance permanente de Dieu, qui est seul la source de la vie pour toutes ses créatures, tant corporelles que spirituelles. Aussi, alors même, le Créateur, dans son infinie bonté, manifesta réellement sa providence particulière en faveur du premier homme, et lui prêta son assistance immédiate pour le mettre en état de remplir la destination qu'il lui avait assignée.

§ 85. *Assistance particulière de Dieu au premier homme pour l'accomplissement de sa destination.*

Voici en quoi consista cette assistance.

I. — Dieu lui-même planta « un jardin délicieux, dans lequel Il mit l'homme qu'Il avait formé. » (Gen., II, 8.) « C'était, » au dire de saint Jean Damascène, « comme une habitation royale, où l'homme eût passé une vie de paix et de félicité... C'était le rendez-vous de tous les plaisirs et de toutes les joies; car telle est la signification du mot *Eden*... En ce lieu régnait une température parfaite. Il était entouré d'un air serein des plus subtils et des plus purs, orné de plantes éternellement en fleur, rempli d'aromates et de lumière, et surpassant tout ce qui se peut concevoir de beauté et de bonté sensible. C'était une région vraiment divine, un séjour vraiment digne de celui qui avait été formé à l'image de Dieu (1). » Par rapport à la signification du mot *paradis*, il y a eu autrefois bien des opinions différentes; voici les trois principales (2). Les uns le prenaient

---

(1) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 2, p. 85.

(2) « Je sais, » écrit Augustin, « que plusieurs ont longuement parlé du

dans un sens matériel et le cherchaient sur la terre (1); d'autres l'entendaient dans un sens spirituel et le plaçaient souvent dans les régions supérieures du monde ou dans le cœur de l'homme (2); d'autres enfin le concevaient dans ce double sens. Ainsi faisaient la plupart des anciens Docteurs de l'Église (3), entre autres saint Jean Damascène, qui exprime à cet égard sa pensée avec beaucoup de clarté et de détails. « Pour quelques-uns, » dit-il, « le paradis était matériel, et pour d'autres spirituel; quant à moi, il me semble que, l'homme ayant été créé matériel et en même temps spirituel, son sanctuaire était tout à la fois matériel et spirituel et avait ainsi un double aspect. Corporellement il était dans une contrée divine et magnifique, et spirituellement il habitait une demeure incomparablement plus élevée et plus belle, où il avait Dieu même pour palais et pour vêtement de gloire; il était revêtu de sa grâce et jouissait de sa suave contemplation comme un autre ange... Je pense donc que le paradis de Dieu était de deux sortes, et par conséquent la doctrine que nous ont transmise les Pères inspirés de Dieu, qui représentaient le paradis, les uns comme matériel, les autres comme spirituel, est parfaitement exacte selon moi (4). »

II. — Pour développer les facultés intellectuelles de l'homme, en particulier pour l'instruire des vérités de la religion, Dieu daignait l'honorer de ses révélations immédiates, et dans ce but Il apparut souvent à nos premiers pères, conversa avec eux et leur manifesta sa volonté, comme cela se voit par le ré-

---

paradis; mais il y a chez eux, sur ce sujet, trois opinions principales. Il y a des gens qui ne veulent entendre le paradis que dans un sens matériel; d'autres l'admettent dans un sens spirituel; d'autres enfin le prennent dans ces deux sens réunis. » (*De Genes.*, ad litt., cap. 1.)

(1) Theophil. *Ad Autol.*, II, 20, 24; Hippolyt. *In Hexaem. Fragm.*, apud Damasc. *In Sacr. Parall.*, t. II, p. 787; Epiphan. *Ancorat.*, LVII.

(2) Ephrem. *De Parad. hom. sermo;* Grég. le Théol. *Hymn. sacram.*, serm. 7; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 244-245.

(3) Ambros. *De Paradiso;* Augustin. *De Genes. contr. Manich.*, II, 2; *De Genes.*, ad litt. VIII, 1 sq. Anastase d'Antioche cite beaucoup d'autres anciens Docteurs qui partageaient cette opinion. (*In Hexaem.*, lib. VII. Conf. Le Quien, *Opp.* Joh. Damasc., t. I, p. 174, note 1.)

(4) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 2, p. 87 et 88.

cit de l'historien sacré (Gen., II, 6) et comme l'atteste le Sage fils de Sirach : « Il les a remplis d'intelligence et de prudence, Il leur a appris à distinguer ce qui est bien de ce qui est mal... A ces bienfaits Il a ajouté la connaissance de sa loi, qui les appelle à l'héritage de la vie ; Il a fait une alliance éternelle avec eux et leur a révélé ses décrets. » (Sir., XVII, 6-10, 11.) Ainsi Dieu lui-même fut le premier instituteur, le premier docteur de nos pères. Adam reçut même de la grâce divine le don de prophétie, ainsi que le prouve saint Chrysostome par les paroles qu'il prononça au moment où Ève lui fut amenée : « Voilà maintenant, » dit-il, « l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci s'appellera d'un nom qui marque l'homme, parce qu'elle a été prise de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair. » (Gen., II, 23, 24.) Ici Adam détermine avec clarté et précision comment et de quoi avait été créée Ève, bien qu'elle l'eût été pendant qu'il dormait d'un profond sommeil ; il prédit que le genre humain se multiplierait sur la terre, qu'il se formerait des familles, et « que l'homme quitterait son père et sa mère, et s'attacherait à sa femme. » Il était certainement impossible à Adam de prévoir, d'expliquer tout cela par ses seules lumières naturelles, et de le faire avec tant de soudaineté (1).

III. — Pour affermir dans le bien la volonté du premier homme, et en général pour le faire avancer dans la vie spirituelle, Dieu lui donna dès le commencement le secours de sa grâce, et cette grâce habitait constamment dans nos premiers pères ; elle était pour eux comme un céleste vêtement, selon l'expression des saints Pères (2), et par elle Adam et Ève étaient toujours en communication avec Dieu. (*Gr. Cat. chr.*, art. 1, rép. à la quest. : *Le paradis qu'habitèrent les premiers hommes était-il matériel ou spirituel?*) « Le Créateur, après avoir formé l'homme, » dit Jean Damascène, « lui fit don de sa grâce divine

(1) Chrysost. *In Genes.*, homil. XV, n. 4, t. IV, p. 120.

(2) Iren. *Contr. Hæres.*, III, 23, n. 5; Chrysost. *Ad Stagir.*, lib. I, n. 2; *In Genes.*, homil. XVI, n. 5; Augustin. *Contr. Julian.*, lib. IV, cap. ult., n. 82; J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 11, 87.

et le mit par là en communion avec Lui-même (1). » « Sans le secours (*sine adjutorio*) de Dieu, écrit aussi Augustin, l'homme n'eût pas pu vivre dans la piété, même au paradis (2). » « Dieu donna à l'homme la bonne volonté, car Il le créa *droit ;* mais Il lui accorda en même temps le secours sans lequel il n'aurait pu y persévérer malgré tout son désir, et son désir il l'abandonna à son libre arbitre. Ainsi donc il dépendait entièrement de l'homme de rester dans le bien, s'il le voulait; car il avait le secours qui lui en donnait la possibilité (3). »

Les anciens Docteurs de l'Église déduisirent la nécessité de la grâce pour le premier homme, et en général pour toutes les créatures raisonnables, de leur nature même, qui, bornée, ne peut se conserver elle-même, mais doit recevoir de Dieu tout ce qui lui est nécessaire à cet effet, et de la nature de leur liberté, qui, également bornée, peut choisir à son gré le bien ou le mal, mais est incapable de faire le bien sans le secours de la grâce.

La première de ces idées fut développée par saint Macaire le Grand. « Dieu, » dit-il, « en créant le corps, ne le destina point à tirer de sa propre substance la vie, la nourriture et le vêtement; mais Il lui ordonna d'emprunter du dehors tout ce qui est nécessaire à la conservation de son existence, de manière que, venu au monde dans une nudité complète, le corps ne pourrait vivre par lui-même sans secours extérieur, c'est-à-dire sans la nourriture et le vêtement, et que, s'il était abandonné à lui-même, il serait bien vite décomposé et détruit. Il en est ainsi de l'âme; n'ayant point en elle-même la lumière divine, mais étant formée à l'image de Dieu, elle ne tire pas de son propre fonds l'aliment et le breuvage spirituels et le vêtement céleste, c'est-à-dire sa véritable vie, mais de Dieu même, de son esprit et de sa lumière. En effet, la nature divine renferme en

(1) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 30, p. 132. Tertullien exprime également qu'à l'homme, au moment de sa chute, furent enlevés « *paradisi gratia et familiaritas Dei*, per quam omnia Dei cognovisset, si obedisset. » (*Adv. Marcion.*, II, cap. 2.)

(2) *De Civit. Dei*, XIV, 27.

(3) *De Corrept. et Grat.*, cap. 11, n. 32.

elle, et le Pain vivant de Celui qui disait : « Je suis le Pain vivant » (Jean, vi, 51), et l'eau vive et le vin qui réjouit le cœur de l'homme (Jean, iv, 10; Ps. ciii, 15), et l'huile de joie, et la nourriture spirituelle infiniment variée, et le céleste vêtement provenant de Dieu même. C'est en cela que consiste la vie éternelle de l'âme. Malheur au corps lorsqu'il est abandonné à sa propre nature ! il se dissout et meurt. Malheur aussi à l'âme si elle reste abandonnée à elle-même, qu'elle se revête uniquement de ses œuvres, qu'elle soit sans communication avec l'Esprit de Dieu ! elle meurt, privée de la vie éternelle, divine (1). »

Nous lisons également dans saint Grégoire le Théologien : « La vertu n'est pas simplement un don du grand Dieu qui honora son image, car elle exige aussi que tu tendes à l'acquérir ; elle est autre chose encore que le produit de ton cœur, car il lui faut une force transcendante. Quelque perçante que soit ma vue, elle ne distingue pourtant pas les objets visibles par elle-même et indépendamment du grand luminaire qui m'éclaire et est lui-même visible à mon œil. Ainsi pour mon salut il faut deux parts venant du Très-Haut, nommément la première et la dernière, mais il y en a une qui vient de moi. Dieu me donne l'aptitude pour le bien ; Dieu me donne également la force de le faire; mais entre les deux il y a moi, qui cours dans la lice (2). »

Saint Basile le Grand : « Ce n'est certainement pas par elle-même, qui, pour se soutenir, a besoin de la puissance de son Créateur, que la créature se soutient, vit et subsiste ; ce n'est certainement pas par les actions de la créature que Dieu est glorifié, puisqu'il est dit de Dieu même que c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être; mais c'est l'Esprit divin qui soutient tout, l'Esprit qui vient du Père par le Fils. Aussi accorde-t-Il prolongation de jouir à ceux qui ont communion avec Lui, et c'est en Lui que nous prenons une nouvelle vie, nous qui étions morts auparavant par notre éloi-

(1) *Serm.* i, § 10, 11.
(2) *Hymn. sacr., serm.* ix ; *Œuvr. des saints Pères*, iv, 255.

gnement de Lui (1). La sainteté ne peut exister sans l'Esprit. Les puissances célestes elles-mêmes ne sont point saintes par leur nature, autrement elles ne différeraient en rien du Saint-Esprit; au contraire elles reçoivent de l'Esprit une certaine mesure de sainteté proportionnée à leur degré d'excellence (2). »

Saint Augustin : « Si l'Ange ou l'homme n'eussent pas reçu le secours de Dieu, au moment même de leur création, n'ayant point été créés tels qu'ils pussent, sans cet appui, demeurer dans le bien, même s'ils le voulaient, ils seraient tombés, mais non par leur propre faute ; car ils n'auraient point eu l'assistance sans laquelle il leur était impossible de conserver leur innocence (3). »

Nous trouvons la dernière idée dans saint Basile : « Les puissances invisibles sont libres, et par conséquent également portées à la vertu et au vice; elles ont donc besoin du secours de l'Esprit (4); » dans saint Jean Damascène : « Dieu créa l'homme innocent par sa nature et libre par sa volonté. Je dis innocent, non qu'il fût inaccessible au péché, car Dieu seul est incapable de pécher, mais parce qu'il avait la possibilité de pécher dans sa volonté et non dans sa nature. Nommément, à l'aide de la grâce divine, il pouvait demeurer et avancer dans le bien; il pouvait aussi, avec la permission de Dieu, suivant l'inspiration de sa liberté, se détourner du bien et demeurer dans le mal (5). »

IV. — Pour conserver et rafraîchir sans cesse les forces corporelles du premier homme et soutenir à jamais son existence, Dieu avait « planté au milieu du paradis, l'arbre de vie. » (Gen., II, 9.) En se nourrissant des fruits de cet arbre, l'homme n'eût point été sujet aux maladies et à la mort. (*Gr. Cat. Chr.*, art. 1, rép. à la question : *Qu'est-ce que l'arbre de vie?*) Aussi l'Écriture sainte atteste-t-elle que « Dieu n'a point fait

---

(1) *Contr. Eun.*, liv. V; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 208.
(2) *Sur le Saint-Esprit*, chap. 16; *ibid.*, VII, 289.
(3) *De Corrept. et Gratia*, cap. 11, n. 32.
(4) *Sur le Saint-Esprit*, chap. 16; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 290.
(5) *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 12, p. 91-92.

la mort » (Sag., I, 13); « qu'Il a créé l'homme immortel » (*Ibid.*, III, 23), et que, « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme, en qui tous ont péché. » (Rom., V, 12.) De même les saints Pères enseignent unanimement que l'homme fut créé immortel, ou pour l'immortalité (1), et l'Église orthodoxe, au concile de Carthage, décréta ce qui suit : « Si quelqu'un affirme qu'Adam, le premier homme, fut créé mortel, de manière à devoir, pécheur ou non, mourir corporellement, c'est-à-dire sortir de son corps, non point en punition du péché, mais par une nécessité de nature, qu'il soit anathème. » (Déc. 123.) Mais, d'un autre côté, nous voyons par l'Écriture que cette immortalité de l'homme, même pour le corps, ne dépendait pas de la nature de ce corps formé de terre, mais de la grâce divine, et que l'instrument de cette grâce était l'arbre de vie planté dans le paradis. « Et maintenant, » dit le Seigneur après la chute de notre premier père, « empêchons qu'il ne porte la main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne aussi de son fruit, et qu'en mangeant il ne vive éternellement. » (Gen., III, 23.) Les anciens Docteurs de l'Église n'entendirent pas autrement l'immortalité d'Adam, au point de vue de son corps ; ils pensèrent, non que le premier homme *ne pouvait pas mourir* par le fait même de sa nature corporelle, mais qu'il avait été destiné à l'immortalité (2) ; que, par une grâce particulière de Dieu, s'il lui était resté fidèle, il aurait pu ne pas mourir en récompense de sa fidélité (3) ; qu'enfin l'arbre de vie n'était dans le paradis que le conducteur de cette grâce divine. « Si nous étions restés ce que nous

(1) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, CXXIV ; Tatian. *Contr. Græc.*, VII ; Clem. *Strom.*, VI ; Cyprian. *De Patient.*; Hilar. *In Ps.* I, n. 13 ; saint Bas. *Sermon sur ce que Dieu n'est point l'auteur du mal; Œuvres des saints Pères*, VIII, 155 ; Augustin. *De Civit. Dei*, XIII, 15.

(2) Theophil. *Ad Autol.*, II, 27 ; Clem. *Strom.*, II, 19 ; Lactant. *Inst. div.*, II, 13 ; Ephrem. *In Gen.*, II, t. I, p. 28, ed. Syr.; Nemes. *De Natur. hom.*, cap. 1.

(3) Tatian. *Contra Græc.*, VII ; Iren. *Adv. Hær.*, III, 20, n. 1 ; V, 3, n. 1 ; Athanas. *De Incarn. Verb. Dei*, n. 4-6 ; August. *De Genes.*, ad litt. VI, 25, n. 36 ; *De Civit. Dei*, XIII, 23.

étions, » dit saint Grégoire le Théologien, et que nous eussions gardé le commandement, nous serions devenus ce que nous n'étions pas, et de l'arbre de la science nous serions arrivés à l'arbre de vie. Que serions-nous donc devenus? Des êtres immortels et rapprochés de Dieu (1). » « Avant le péché, dit saint Augustin, le corps de l'homme pouvait être appelé mortel sous un certain rapport, et immortel sous un autre : mortel, parce qu'il pouvait ne pas mourir. Autre chose est de *ne pas pouvoir mourir*, comme il arrive à certains êtres que Dieu créa immortels; autre chose de *pouvoir ne pas mourir* : c'est en ce sens que le premier homme fut créé immortel. Cette immortalité lui venait de l'arbre de vie, et non point de sa propre nature; car, aussitôt qu'il eut péché, il fut séparé de l'arbre de vie pour pouvoir mourir, au lieu que, s'il n'eût pas péché, il eût pu ne pas mourir. Il était donc mortel par la nature même de son corps, immortel par la grâce (*beneficio*) du Créateur (2). »

V. — Enfin, pour exercer et développer en Adam les forces du corps, Dieu lui commanda de cultiver et de garder le paradis (II, 15); pour exercer et développer en lui les forces intellectuelles et le don précieux de la parole, Il amena devant lui tous les animaux afin qu'Il vît comment il les appellerait (*Ibid.*, 19); pour exercer et fortifier dans le bien ses forces morales, Il lui donna le commandement de ne point goûter de l'arbre de la science du bien et du mal : « Il lui fit aussi ce commandement, et lui dit : Mangez de tous les fruits des arbres du paradis; mais ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal; car, au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très-certainement. (*Ibid.*, 16, 17.)

---

(1) *Sermon sur la nouvelle semaine; Œuvres des saints Pères*, IV, 144.
(2) *De Genes.*, ad litt. VI, 25, n. 36.

§ 86. *Commandement de Dieu au premier homme; sa nécessité et sa signification.*

Pour se former une juste idée de ce premier commandement que Dieu donna au genre humain, il faut l'examiner avec attention, d'abord au point de vue de l'homme qui le recevait, puis en lui-même, enfin au point de vue de Dieu qui le donnait.

Au point de vue de l'homme il fallait nécessairement au premier homme un commandement, et un commandement déterminé. Il avait reçu de Dieu des facultés morales et avait été créé bon par sa nature; mais il devait encore, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, développer et fortifier lui-même ces facultés avec l'aide de Dieu et devenir bon en toute liberté. Or la liberté de l'homme ne se fortifie et ne se développe, en quoi que ce soit, qu'en suivant une règle déterminée, assez longtemps pour acquérir une grande habitude du genre d'activité dont elle a fait choix. L'idée de la nécessité du commandement pour le premier homme est exposée en détail et dans ce sens par Tertullien, contre l'hérétique Marcion, et par Didyme d'Alexandrie contre les Manichéens (1).

Il fallait encore au premier homme un commandement extérieur, positif. Quoique toute la loi morale se trouve dans la conscience humaine, il est certain cependant que nous ne pouvons la remplir dans la vie que lorsqu'il se présente quelque occasion de le faire et des objets déterminés auxquels sont applicables les dispositions de cette loi. Eh bien! le commandement que Dieu donna à nos premiers parents leur offrait tout à la fois et l'occasion et l'objet requis pour l'exercice de leur moralité. « Dieu donna la loi à l'homme, » dit saint Grégoire le Théologien, « pour fournir matière à l'action de sa libre volonté (ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ); cette loi, c'était le commandement

---

(1) Tertull. *Adv. Marcion.*, II, cap. 6; Didym. *Contr. Manich.*, in t. IV *Biblioth. PP.*, p. 871.

d'employer pour son usage tels végétaux qu'il lui plairait, et de ne pas toucher à tel autre (1). »

Il fallait également au premier homme un commandement de Dieu, pour qu'il pût, en le gardant volontairement, mériter à quelque degré les biens dont il jouissait déjà et dont il était encore destiné à jouir, et pour que la possession de si grands biens, sans aucun mérite de sa part, ne lui fît pas concevoir de lui-même de trop hautes idées, pour qu'il ne tombât pas par orgueil. « Il n'y aurait point eu d'avantage pour l'homme, » dit saint Jean Damascène, « à recevoir l'immortalité avant la tentation et l'épreuve. S'il l'avait reçue auparavant, il aurait pu s'enorgueillir et mériter la même condamnation que le diable (I Tim., III, 6), qui, par sa chute volontaire, s'est invariablement affermi dans le mal à raison de son immortalité, tandis que les Anges qui ont librement choisi la vertu ont été invariablement affermis dans le bien par la grâce divine. Il était donc nécessaire que l'homme fût d'abord éprouvé et tenté, un homme qui n'a jamais passé par là ne méritant aucune attention (Sir., XXXIV, 10), et qu'après avoir manifesté son obéissance dans cette épreuve il reçût l'immortalité pour prix de sa vertu (2). » Saint Chrysostome avait déjà exprimé la même idée : « Lorsque le Seigneur remit à l'homme toutes les choses visibles et l'installa dans le paradis, en lui permettant l'usage de tout ce qui s'y trouvait, il lui défendit de goûter des fruits d'un seul arbre, le menaçant d'un châtiment sévère s'il venait à violer cette défense. C'était pour que l'homme n'eût pas l'idée que tout ce qui était sous ses yeux existait par lui, qu'il ne conçût pas une trop haute opinion de sa dignité, mais qu'au contraire il se rappelât que, lui aussi, il avait un Seigneur à la bonté duquel il était redevable de tous ces biens (3). »

II. — Quant au commandement même, il était particulier, c'est-à-dire qu'il se rapportait à un cas spécial, et, par consé-

---

(1) *Serm. sur l'Épiphanie*; *Œuvr. des saints Pères*, III, 243.
(2) *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 30, p. 133-134.
(3) *In Genes.*, homil. XVI, n. 6, t. IV, p. 131, éd. Montfauc.

quent, il ne se présente pas, au premier abord, comme d'une très-haute importance.

Cependant il exprimait proprement à lui seul toute la loi qui fixe notre rapport avec Dieu et requiert de notre part une soumission absolue à notre Souverain. « C'est par ce petit commandement, dit saint Chrysostome, que Dieu voulut faire sentir à l'homme sa souveraineté sur lui (1). » Il contenait aussi, en quelque sorte, toute la loi morale, qui n'est point autre chose que la volonté de Dieu, et qui, dans le sens le plus étendu, ne nous demande que d'obéir à Dieu. « Dans le seul commandement donné au premier homme, » dit Tertullien, « nous trouvons impliqués tous ceux qui furent promulgués plus tard par le ministère de Moïse, tels que ceux-ci : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme » (Deut., VI, 5) ; « Vous aimerez votre ami comme vous-même » (Lév., XIX, 18) ; « Vous ne tuerez point... vous ne déroberez point... vous ne porterez point de faux témoignage contre votre prochain » (Ex., XX, 13, 15, 16) ; « Honorez votre père et votre mère » (*Ibid.*, 12) ; « Vous ne désirerez aucune chose de votre prochain » (Deut., V, 20) ; en sorte que la première loi donnée à Adam et Ève dans le paradis est comme la mère de tous les autres commandements de Dieu. En effet, si Adam et Ève avaient aimé leur Seigneur Dieu, ils n'auraient pas enfreint son commandement ; s'ils avaient aimé leur prochain, c'est-à-dire qu'ils se fussent aimés l'un l'autre, ils n'auraient point cédé aux instances du serpent, et par suite commis un homicide sur eux-mêmes, en se privant de l'immortalité par l'infraction du commandement ; ils n'auraient pas commis un larcin en goûtant en secret du fruit de l'arbre et en cherchant à se dérober sous l'arbre aux regards de Dieu ; ils ne se seraient pas rendus complices du faux témoignage de Satan, en ajoutant foi à ce qu'il leur disait, qu'ils deviendraient *comme des dieux* (Gen., III, 8) ; et ainsi ils n'auraient pas offensé Dieu, leur Père céleste, qui les avait tirés du limon de la terre comme du sein d'une mère. Enfin, s'ils n'avaient pas convoité le bien

(1) Voir plus haut, p. 574, note 3.

d'autrui, ils n'auraient pas goûté du fruit défendu. Cette loi de Dieu, générale et primitive, renfermait donc en particulier tous les commandements qui furent promulgués et furent en vigueur dans la suite (1). »

Enfin, au point de vue de Dieu qui le donna au premier homme, ce commandement manifeste et la bonté du législateur et sa sagesse.

Aussitôt après avoir créé l'homme, le Seigneur lui donna Lui-même un commandement déterminé, pour l'exercer et le fortifier dans le bien, et se montra ainsi comme son premier instituteur. Il lui donna un commandement positif, afin d'apprendre à l'homme, dès les premiers jours, ce qui lui est le plus nécessaire et le plus utile pour la suite de son existence, c'est-à-dire une obéissance entière et absolue à son Créateur, « laquelle, » comme le dit Augustin, « est, dans les hommes et dans toute créature raisonnable, le principe et le faîte de la piété (2). Il lui donna un commandement facile à garder d'abord, tel qu'il convient à la volonté de l'homme, qui doit naturellement commencer par se faire à exécuter une chose facile et s'élever graduellement au plus difficile; puis de nature à faciliter à l'homme la résistance à la tentation prévue par le Seigneur et à lui ôter, après sa chute, le droit de s'excuser sur la difficulté du commandement et de se plaindre du législateur. Il sanctionne le commandement par une terrible menace contre son infraction : Il voulait que l'homme, s'il venait à chanceler, au moment de la tentation, dans son amour et sa reconnaissance pour le Créateur, fût au moins retenu par la crainte et y trouvât un instrument de salut.

Quant à cet arbre même de la science du bien et du mal, dont il était défendu au premier homme de goûter, nous ferons quelques remarques.

---

(1) *Adv. Judæos*, cap. 2, in *Patrolog. curs. compl.*, t. II, p. 599.

(2) *In Ps.* LXXI. Le bienheureux Augustin répète ailleurs la même chose : « A cujus arbore fuit homo prohibitus, ut obedientia commendaretur, quæ « maxima est virtus, et, ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum « in ea natura, cui sic datum est arbitrium liberæ voluntatis, ut eam tamen « necesse sit vivere sub potestate melioris. » (*Contr. Adversar. legis et prophet.*, I, cap. 14.)

Première remarque. Bien que quelques anciens aient parfois entendu cet arbre dans un sens spirituel, ainsi que l'arbre de vie et le paradis entier (1), cependant la plupart des Docteurs de l'Église l'entendaient dans un sens matériel, parce que Moïse dit clairement que « le Seigneur avait aussi produit de la terre toutes sortes d'arbres beaux à la vue et dont le fruit était agréable au goût, et l'arbre de vie au milieu du paradis, avec l'arbre de la science du bien et du mal » (Gen., II, 9), et qu'ensuite il détermine la position du paradis terrestre par la dénomination des rivières qui en sortaient (10-14) (2).

« La sainte Écriture nous apprend, » dit le bienheureux Théodoret, « que l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal sont sortis de la terre ; ils ressemblent donc, par leur nature, aux autres végétaux. De même que l'arbre de la croix est un arbre ordinaire, mais qui se nomme arbre du salut, à raison du salut qui nous est offert par la foi en Celui qui fut crucifié dessus, ainsi ces arbres ne sont que de simples végétaux sortis de la terre ; mais, par l'ordre de Dieu, l'un fut nommé *arbre de vie*, et l'autre, qui a servi à la connaissance du péché, *arbre de la science du bien et du mal.* Ce dernier fut offert à Adam comme une occasion de vertu, et l'arbre de vie, comme une récompense de son respect pour le commandement (3). »

Deuxième remarque. Cet arbre est appelé l'arbre de la science du bien et du mal, non qu'il eût en effet la vertu de communiquer à nos premiers parents une connaissance qui leur était étrangère, mais parce qu'en goûtant de ses fruits ils pouvaient connaître par expérience et connurent en réalité la différence qui existe entre le bien et le mal : « entre le bien, » remarque Augustin, « dont ils étaient déchus, et le mal dans lequel ils

(1) Grég. le Théol., *Serm. sur l'Épiph.*; *Œuvr. des saints Pères*, III, 243 ; J. Damasc., *Ex. de la foi orth.*, liv. II, chap. 2, p. 87 et 89.

(2) Voir plus haut, p. 566, notes 1 et 3. « Si Moïse, » dit saint Chrysostome, « marqua aussi le nom de l'endroit (où se trouvait le paradis), ce fut pour que les amis de la frivolité ne pussent pas séduire les esprits simples et affirmer que le paradis n'était point sur la terre, mais dans le ciel et répandre de telles fables. » (*In Genes.*, homil. XIII, n. 3.)

(3) *In Genes.*, quæst. 26 ; *Lect. chr.*, 1843, III, 356.

étaient tombés (1). » C'est l'idée que professent unanimement les anciens Docteurs de l'Église (2).

Troisième remarque. Cet arbre, selon certains Docteurs, n'était point mauvais et vénéneux de sa nature (3); au contraire, il était *bon*, comme toutes les autres créations de Dieu; mais Dieu ne le choisit que comme un instrument d'épreuve pour l'homme, et ne défendit peut-être l'usage de ses fruits que parce qu'il eût été prématuré encore pour l'homme nouvellement créé. « L'arbre de la science, dit saint Grégoire le Théologien, ne fut point planté au commencement dans de mauvaises vues; ce ne fut en aucune façon l'envie qui défendit de toucher à ses fruits (que l'impie se garde bien de le contester, à l'exemple du serpent); au contraire, il était sain pour qui mangeait de ses fruits en temps convenable (car, selon moi, cet arbre, c'était la contemplation à laquelle peuvent se livrer sans danger ceux-là seuls qui se sont perfectionnés par l'expérience); mais il était malsain pour des gens simples encore et immodérés dans leurs désirs, comme une nourriture substantielle est nuisible à un estomac débile et demandant du laitage (4). » « Cet arbre est sain, dit à Adam, de la part de Dieu, le bienheureux Augustin, qui comprenait déjà l'arbre défendu dans un sens matériel; cependant n'y touche point. Pourquoi? Parce que je suis Maître et Seigneur, et que toi tu n'es que serviteur : voilà toute la raison. Si tu trouves que c'est peu, cela veut dire que tu ne veux pas être serviteur. Mais que peut-il y avoir pour toi de plus avantageux que d'être sous la domination du Seigneur?

---

(1) *De Civit. Dei*, XIV, 17.

(2) Chrysost. *In Genes.*, homil. XVI, n. 5, 6; Basil. Seleuc. *Orat.* II *de Adam.*; Severian. *Orat.* VI *de Mundi opific.*; Theodoret. *In Genes.* quæst. 26; *Lect. chr.*, 1843, III, 357. Dans le passage cité saint Chrysostome combat rigoureusement l'idée que cet arbre eût par sa nature la propriété de communiquer à nos premiers parents la connaissance du bien et du mal, et démontre qu'Adam, même avant d'en avoir goûté, comprenait déjà parfaitement ce qui était bien et ce qui était mal.

(3) Ainsi que le pensent plusieurs écrivains modernes : Schwarz, *Handb. der Christl. Relig.*, t. II, § 148; Dobmayer, *Systema Theolog. cathol.*, t. VI, § 10, et autres.

(4) *Serm. sur l'Épiph.*; *Œuvr. des saints Pères*, III, 248. Voir la même idée dans saint J. Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 2, p. 87.

et comment seras-tu sous la domination du Seigneur si tu ne restes pas soumis à son commandement (1)? »

§ 87. *Félicité du premier homme.*

Sur tout ce qui a été dit jusqu'ici de la condition primitive de nos premiers parents, on peut juger qu'elle était des plus heureuses.

Adam et Ève étaient parfaits d'âme et de corps. Leur corps ne connaissait ni les maladies ni les fatigues; au contraire, il était toujours brillant de vigueur et de santé. Leur âme était innocente et pure, en possession de facultés toujours fraîches et actives; elle jouissait d'une tranquillité de conscience que rien ne venait jamais troubler. La nature extérieure, avec ses trois règnes (animal, végétal et minéral), était soumise à l'homme; elle le servait comme son roi et son souverain, et, magnifique comme elle était, dans son ensemble et dans ses parties, elle lui procurait par ses beautés mêmes de sublimes jouissances. L'homme avait pour habitation le *Paradis des délices* (Gen., II, 15); c'était l'endroit le plus beau qui fût sur la terre, rempli de toute sorte de végétaux « beaux à la vue et agréables au goût » (*Ibid.*, II, 9), et contenant tout ce qui pouvait suffire aux besoins d'un être sensible et raisonnable, verser et maintenir constamment en lui le sentiment d'une félicité parfaite.

Mais la première, la principale source de félicité pour nos premiers parents, c'était le Seigneur Dieu, c'était la communion avec Lui (2). Il habitait constamment en eux par sa grâce. Il leur apparaissait fréquemment sous une forme visible, comme le fait un père à ses enfants bien-aimés. Il conversait avec eux. Il les conduisait comme par la main. Il cherchait, à force

(1) *Tractat. in Ps.* LXX. Cf. *De Civit. Dei*, XIII, 20; XIV, 12; Theoph. *Ad Autolyc.*, II, 25, 34.

(2) « Quel était pour l'âme, » demande saint Basile, « le bien suprême? L'habitation avec Dieu et l'union avec Lui par l'amour. Une fois séparée de Lui, elle commença à ressentir des maux de tout genre. » (*Serm. sur ce que Dieu n'est point l'auteur du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 154.)

d'amour et de tendresse, à les former à la vie spirituelle, et Il les entourait de tout ce qui pouvait contribuer à la plénitude de leur bonheur.

Et il n'est pas douteux que cette félicité des premiers hommes, loin de diminuer avec le temps, ne se fût accrue en proportion de leur perfectionnement, s'ils avaient su garder le commandement que le Seigneur leur avait donné dans le principe. Malheureusement pour eux, comme pour toute leur postérité, ils transgressèrent ce saint commandement et détruisirent ainsi tout l'édifice de leur félicité.

C. — DE LA CHUTE VOLONTAIRE DE L'HOMME ET DES SUITES DE CETTE CHUTE.

§ 88. *Mode et cause de la chute de nos premiers parents.*

Nous lisons dans Moïse la description de la chute de nos premiers parents. Après avoir parlé de la demeure fortunée du premier homme, du commandement que Dieu lui intima dans le Paradis, des différents noms qu'il donna aux animaux, du don que Dieu lui fit d'une compagne et de leur état d'innocence, l'historien sacré continue ainsi : « Or le serpent était le plus fin de tous les animaux que le Seigneur Dieu avait formés sur la terre. Et il dit à la femme : Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé de ne pas manger du fruit de tous les arbres qui sont dans le Paradis? La femme lui répondit : Nous mangeons du fruit de tous les arbres qui sont dans le Paradis; mais, pour ce qui est du fruit de l'arbre qui est au milieu du Paradis, Dieu nous a commandé de n'en point manger et de n'y point toucher, de peur que nous ne fussions en danger de mourir. Le serpent repartit à la femme : Assurément vous ne mourrez point; mais c'est que Dieu sait qu'aussitôt que vous aurez mangé de ce fruit vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des Dieux, connaissant le bien et le mal. La femme considéra donc que le fruit de cet arbre était bon à manger, qu'il était beau et agréable à la vue. Et, en ayant pris, elle en mangea et en donna à son mari, qui en mangea. » (Gen., III, 1-6.)

I. — Il résulte de ce récit que la première cause de la chute de nos premiers parents, ou, pour parler plus exactement, l'occasion de cette chute, ce fut le serpent. Mais que faut-il entendre ici par le nom de serpent? Moïse l'appelle *le plus fin de tous les animaux* existants *sur la terre;* il le classe donc parmi les animaux terrestres. Cependant, à en juger par ce que dit le serpent, par les raisonnements qu'il fait et les calomnies qu'il se permet contre Dieu, par ses efforts pour entraîner Ève dans le mal, nous voyons que ce serpent naturel en renfermait un spirituel, le diable, l'ennemi de Dieu. Et l'Écriture ne nous laisse à cet égard aucun doute. Suivant le sage, c'est « par l'envie du diable » que « la mort » (par conséquent aussi le péché) « est entrée dans le monde » (Sag., II, 24); le Sauveur lui-même appelle le diable « homicide dès le commencement » (Jean, VIII, 44), « père du mensonge, » et tous les pécheurs « enfants du diable » (*Ibid.*); enfin saint Jean atteste par deux fois, et avec toute la clarté possible, que « le grand dragon, cet ancien serpent, c'est » (proprement) « le diable et Satan qui séduit tout le monde. » (Ap., XII, 9; XX, 2.) C'est ainsi que le serpent tentateur fut toujours envisagé par les saints Pères et les Docteurs de l'Église. Nous lisons, par exemple, dans saint Irénée : « Le diable, étant un Ange déchu, ne peut que faire ce qu'il fit dès le commencement, c'est-à-dire troubler l'esprit de l'homme, l'entraîner à violer les commandements de Dieu et endurcir insensiblement son cœur (1). » Chrysostome dit : « Suivant l'Écriture, ces paroles du serpent tentateur sont les paroles du diable, qui fut poussé à cette imposture par sa propre envie, et qui n'employa ce reptile que comme un instrument (ὀργάνῳ) convenable à ses vues (2). » Ce fut par l'envie du diable, » dit saint Grégoire le Théologien, « et par la séduction de la femme, séduction à laquelle l'exposait sa faiblesse, et qu'elle exerça par son habileté dans l'art de la persuasion (ô ma faiblesse! car la faiblesse de mon premier père, c'est aussi la mienne), ce fut ainsi que l'homme oublia le commandement qui lui avait été

(1) *Contra Hæres.*, V, cap. 24. Conf. cap. 23.
(2) *In Genes.*, homil. XVI, n. 2.

donné et fut vaincu par le fruit d'amertume (1). » Suivant Augustin : « Le serpent fut appelé de la sorte (le plus fin) à cause de la finesse du diable, qui consomma son œuvre en lui et par lui (2). » « C'est par l'envie du diable que l'homme est vaincu, » dit saint Jean Damascène; « car l'envieux ennemi du bien, le démon, précipité du ciel en punition de son orgueil, ne pouvait souffrir que nous participassions aux biens célestes (3). » La même pensée se retrouve aussi dans d'autres saints Pères (4).

II. — La seconde cause de la chute de nos premiers parents, cause dans le sens propre de cette expression, ce furent nos premiers parents eux-mêmes. Le tentateur s'adresse à la femme (peut-être parce qu'elle n'avait pas reçu le commandement de la bouche de Dieu même, mais de celle de son mari, et que par conséquent elle était plus facile à ébranler), et commence par lui demander : « Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé de ne pas manger du fruit de tous les arbres du Paradis? » (Gen., III, 1.) Par ce seul début, observe saint Chrysostome, la femme aurait dû déjà comprendre qu'il y avait un piége là-dessous; elle aurait dû s'éloigner du serpent, qui lui disait le contraire de ce que Dieu avait commandé, et aller prendre conseil de son mari, pour qui elle avait été créée. Mais, par une imprudence (ἀπροσεξίαν) extrême, au lieu de fuir le serpent, Ève lui fit connaître à lui-même, pour son malheur, le commandement de Dieu. « La femme lui répondit : Nous mangeons du fruit de

---

(1) *Serm. sur la Pâque; Œuvr. des saints Pères*, IV, 160.

(2) *De Genes.*, ad litt. XI, cap. 29.

(3) *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 30, 134. Dans un autre endroit du même écrit saint Jean Damascène conjecture comme suit la raison qui porta le démon à faire choix du serpent comme instrument. « Avant la chute, dit-il, tout était assujetti à l'homme, Dieu l'ayant mis à la tête de tout ce qui est sur la terre et dans les eaux. Le serpent lui-même était fort rapproché de l'homme; il en était plus rapproché que tous les autres animaux, et par ses gracieux mouvements il semblait converser avec lui. Voilà pourquoi le démon, chef de l'empire du mal, se servit de lui pour insinuer à nos premiers parents son pernicieux conseil. » (Liv. II, chap. 10, p. 83.)

(4) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, cap. 103, 124; Tertull. *De Patient.*, cap. 5; Origen. *In Joann.*, t. XX, n. 21; Lactant. *Instit. divin.*, 11, 13; Euseb. *Præp. evang.*, VII, 10; Ambros. *De Paradiso*, cap. 11, n. 9; Greg. Nyss. *In Ps.* tract. II, cap. 16; Theodoret. *Quæst. in Genes.*, XXXI; *Lect. chr.*, 1843, III, 361.

tous les arbres qui sont dans le Paradis; mais, pour ce qui est du fruit de l'arbre qui est au milieu du Paradis, Dieu nous a commandé de n'en point manger et de n'y point toucher, de peur que nous ne fussions en danger de mourir. » (III, 2, 3.) Alors le tentateur se mit à affirmer avec plus d'assurance encore le contraire de ce que Dieu avait dit, en s'efforçant de représenter Dieu lui-même comme jaloux et ennemi des hommes. « Le serpent repartit à la femme : Assurément vous ne mourrez point; mais c'est que Dieu sait qu'aussitôt que vous aurez mangé de ce fruit vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des Dieux, en connaissant le bien et le mal. » (*Ibid.*, 4, 5.) Avec quelle facilité la femme ne pouvait-elle pas reconnaître l'esprit du mal! et, par conséquent, combien se renforçait pour elle l'obligation de se défier de ses paroles! Cependant elle accorda au serpent plus de confiance qu'à son Créateur et souverain, et se laissa séduire par la chimérique pensée de devenir égale à Dieu; après quoi naquit en elle une triple concupiscence, racine de toute iniquité. (I Jean, II, 16.) « La femme considéra donc que le fruit de cet arbre était bon à manger » (concupiscence de la chair); « qu'il était beau et agréable à la vue » (concupiscence des yeux); « qu'il était aussi bon à prendre » (orgueil de la vie); « et, en ayant pris, elle en mangea. » (Gen., III, 6)(1). Ainsi Ève, bien que tombée par la séduction du démon, tomba pourtant, non par une nécessité inévitable, mais en toute liberté. Les paroles du séducteur n'étaient point de nature à l'entraîner au péché irrésistiblement; au contraire, elles contenaient assez de quoi lui ouvrir les yeux et prévenir sa chute. Comment faillit ensuite Adam? Moïse ne le dit pas; mais on peut conclure de ces paroles, qui lui furent adressées après sa chute par le Juge suprême : « Parce que vous avez écouté la voix de votre femme, et que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de manger... » (*Ibid.*, 17), qu'il tomba par un effet des instances de sa femme et de sa prédilection pour elle, et, par conséquent, qu'il tomba aussi librement, et

(1) *In Gen.*, homil. XVI, n. 2, 3. Nous n'avons rapporté ici qu'en abrégé la pensée de saint Chrysostome.

non par suite d'une inévitable nécessité. Quelles que fussent les instances de sa femme et son affection pour elle, il devait se rappeler le commandement de Dieu; il avait sa raison pour décider lequel des deux il devait écouter de préférence, sa femme ou Dieu, et il fut coupable pour avoir écouté celle-là plutôt que Dieu (1).

Il résulte de tout ce que nous venons de dire que Dieu n'est en aucune façon la cause de la chute de nos premiers parents. Après avoir créé l'homme intelligent et libre, Il lui donna un commandement, et de plus un commandement très-facile; Il l'exprima avec toute la clarté possible; Il le sanctionna par les plus terribles menaces. Il accorda aussi à l'homme tous les moyens de le garder (car, outre la perfection de ses forces naturelles, le premier homme avait encore la grâce divine qui habitait constamment en lui); mais l'homme ne voulut pas faire la volonté de Celui qui était tout à la fois son Créateur et son grand Bienfaiteur, et se rendit au premier mot du tentateur.... « Pourquoi Dieu, demande-t-on, donna-t-il ce commandement à Adam, quand il en prévoyait la violation? » Parce qu'un tel commandement ou tout autre (et il est impossible d'en imaginer un moins difficile que celui-là), seulement un commandement précis, était, comme nous l'avons vu, nécessaire au premier homme pour exercer et fortifier sa volonté dans le bien, et le

(1) Saint Chrysostome représente ici Dieu disant à Adam : « Quelle indulgence peux-tu mériter, toi qui as oublié mon commandement et osé préférer à mes paroles ce que la femme te présentait? En effet, bien que la femme te présentât ce fruit, mon commandement et la crainte de la punition devaient suffire pour te retenir d'en goûter. Ou tu ne l'as pas su ou tu ne l'as pas senti? C'est pourquoi, dans ma sollicitude pour vous, je vous avais prévenus de ne point vous exposer à cela; de manière que, quoique ce soit la femme qui t'ait porté à violer ma loi, tu n'es pas non plus innocent. Tu devais avoir plus de foi à mon commandement, et avoir à cœur non-seulement de ne pas goûter toi-même du fruit défendu, mais encore de représenter à la femme la grandeur du crime; car tu es le chef de la femme et c'est pour toi qu'elle fut créée. Mais tu as interverti l'ordre, et non-seulement tu ne l'as pas corrigée, mais tu es tombé toi-même avec elle. » Et plus loin il ajoute cette remarque : « Examinez aussi les paroles du mari : *La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a présenté du fruit de cet arbre, et j'en ai mangé.* (*Gen.*, III, 12.) Ici il n'y a ni nécessité ni contrainte; mais choix et liberté; *elle m'a présenté* simplement; mais elle ne m'a ni forcé ni contraint. » (*In Gen.*, homil. XVII, n. 4, 5.)

mettre en mesure d'acquérir de la gloire par lui-même et de se rendre digne de la félicité suprême (1). « Pourquoi Dieu n'empêcha-t-il pas Adam de tomber et le diable de le tenter, puisqu'il prévoyait et la tentation et la chute? » C'est qu'il aurait fallu pour cela restreindre leur liberté ou même la leur enlever tout à fait; or Dieu, qui est infiniment sage et immuable dans ses décrets, ayant une fois fait don de la liberté à telles de ses créatures, ne peut ni la limiter, ni la leur reprendre (2). « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas mis l'impeccabilité dans la nature même de l'homme, de façon qu'au milieu de toutes les tentations qui l'obsèdent il ne pût pas tomber, bien qu'il le voulût? » « Par la même raison, répondrons-nous avec saint Basile, que tu reconnais tes serviteurs pour fidèles, non lorsque tu les tiens enchaînés, mais lorsque tu les vois remplir de leur plein gré tous leurs devoirs, pour cela aussi Dieu ne se complaît qu'en une vertu volontaire et non forcée. Or la vertu provient de la bonne volonté et non de la nécessité, et la bonne volonté dépend de ce qui est en nous, et ce qui est en nous est libre. En conséquence, celui qui blâme le Créateur de ne nous avoir pas créés impeccables par nature ne fait rien autre chose que préférer à une nature raisonnable une nature stupide, à une nature douée de liberté, de volonté et d'activité, une nature immobile et dépourvue de toute espèce de tendances et d'aspirations (3). » « Qu'est-ce que Dieu avait affaire de nous créer, puisqu'il savait d'avance que nous devions tomber et périr? N'aurait-il pas mieux fait de ne nous donner ni l'existence ni le libre arbitre? » Mais qui osera expliquer les desseins de l'Être infiniment sage? Qui pourrait nous répondre que la création de l'homme, comme être matériel et spirituel tout à la fois, ne fut

(1) Voir p. 573, note 1, et p. 574, notes 1, 2 et 3.

(2) Augustin dit : « Qui oserait affirmer ou croire que Dieu n'ait pas eu le pouvoir de prévenir la chute de l'Ange ou de l'homme? Mais Dieu préféra laisser cela à leur libre volonté. » (*De Civit. Dei*, XIV, 26.) Et ailleurs, à cette même question : Pourquoi Dieu permit-Il la chute de l'homme? il répond : « Je ne puis pénétrer les profondeurs de ses vues, et j'avoue que de telles choses dépassent mes forces. » (*De Genes.*, ad litt. lib. II.)

(3) *Sur ce que Dieu n'est point l'aut. du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 156.

point une nécessité dans l'ensemble de l'univers? Bien plus, si Dieu a prévu notre chute, Il a prévu aussi notre Rédemption, et, en même temps qu'Il décidait de créer l'homme qui devait tomber, Il arrêtait d'avance qu'Il le relèverait de sa chute par son Fils unique. « Dieu prévoyait, dis-je, écrit saint Chrysostome, non-seulement qu'Adam tomberait, mais aussi qu'Il le relèverait Lui-même par son économie de salut, et Il prévoyait la restauration en même temps que la chute. Il savait qu'Il tomberait; mais Il prépara en outre le remède réparateur, et Il permit à l'homme de passer par la mort, pour lui apprendre ce qu'il pouvait atteindre par lui-même et ce dont il jouissait par la bonté de son Créateur. Il savait qu'Adam tomberait, mais il voyait que de lui sortiraient Abel, Énos, Hénoch, Noé, Élie, les Prophètes, les divins Apôtres, ces ornements de la nature humaine, et ces nuées de martyrs animés de l'Esprit de Dieu et distillant la piété (1). »

§ 89. *Gravité de la faute de nos premiers parents.*

La faute d'Adam et d'Ève, consistant en ce qu'ils goûtèrent du fruit de l'arbre dont Dieu leur avait interdit l'usage (2), peut paraître de peu d'importance; elle fut pourtant énorme, à en juger par les considérations suivantes.

1° Considérons d'abord l'esprit plutôt que la forme du com-

(1) Apud Phot. *Biblioth.*, cod. ccxxix, p. 1546. On retrouve la même pensée dans saint Ambroise. (*De Parad.*, cap. 8, n. 41.)

(2) Nous avons déjà remarqué qu'il n'y a pas de raison pour s'écarter du sens littéral du récit de Moïse, concernant l'état primitif et la chute de nos premiers parents. Ce fut donc une erreur aux Eucratites (apud Clem. *Strom.*, III, 12, 13), aux Manichéens (apud Augustin. *De Morib. Manich.*, cap. 19), et aux autres hérétiques des siècles suivants, de penser que le commandement de Dieu à Adam et à Ève n'était qu'une simple défense de s'unir par le mariage, et que leur péché ne fut autre chose que l'infraction de cette défense, puisqu'au contraire on sait que Dieu, aussitôt après avoir créé les premiers hommes, « *mâle et femelle, les bénit et leur dit : Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre* » (*Gen.*, I, 27-28); et alors même leur donna la loi du mariage : « *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair.* » (*Ibid.*, II, 24.) Tout cela eut déjà lieu avant la séduction exercée par le serpent.

mandement transgressé par nos premiers pères. Qu'exigeait d'eux ce commandement? Ce n'était pas un commandement naturel, c'était un commandement révélé d'une façon positive, c'est-à-dire que nos premiers parents ne pouvaient pas par eux-mêmes, selon la loi naturelle gravée dans leur conscience, arriver à l'idée qu'ils ne devaient point toucher à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ni s'expliquer pour quelle raison il en était ainsi; mais qu'ils reçurent ce commandement de Dieu même, et qu'ils étaient dans l'obligation de l'observer par cela seul que Dieu l'avait ordonné. En conséquence, par son esprit, ce commandement exigeait d'eux une obéissance absolue; il leur était donné pour mettre leur soumission à l'épreuve (1), c'est-à-dire qu'en l'enfreignant ils se rendirent coupables d'insubordination envers Dieu ou de *désobéissance*, suivant l'expression de l'Apôtre (Rom., v, 19), et transgressèrent dans le fond toute loi morale, qui, en général, n'est rien autre chose que la volonté de Dieu, et n'exige de l'homme que la soumission à cette volonté. C'est pour cela que le bienheureux Augustin disait: « Qu'on ne s'imagine pas que leur faute (des premiers hommes) fût légère, par la raison qu'elle consista à goûter d'un fruit qui d'ailleurs n'était ni mauvais ni nuisible, mais simplement défendu; le commandement requérait l'obéissance, c'est-à-dire une vertu qui, dans un être raisonnable, est comme la mère et la gardienne de toutes les vertus (2). »

2° Considérons ensuite la facilité de ce commandement; « Que pouvait-il y avoir de plus facile? » demande saint Chrysostome. « Dieu daigna installer l'homme dans le paradis en lui permettant la jouissance des beautés du monde visible, l'usage des fruits de tous les arbres plantés en Éden, et lui défendant de toucher à un seul; et l'homme ne voulut pas même

(1) « On demande pourquoi il y avait dans le paradis un arbre au moyen duquel le diable put réussir dans ses mauvais desseins contre nous. Car, si cet appât séducteur lui eût manqué, comment nous eût-il conduits à la mort par la désobéissance? Cet arbre existait parce qu'il fallait un commandement pour mettre notre soumission à l'épreuve. » (Saint Bas., *Sur ce que Dieu n'est point*, etc.; *Œuvr. des saints Pères*, VIII, 158-159.)

(2) *De Civit. Dei*, XIV, 12.

respecter cette défense..... Aussi la sainte Ecriture nous dit-elle : « Le Seigneur Dieu avait également produit de la terre » (dans le paradis) « toutes sortes d'arbres beaux à la vue et dont le fruit était agréable au goût » (Gen., II, 9), pour nous apprendre que ce fut au milieu d'une telle abondance que l'homme, par légèreté et par intempérance, transgressa le commandement qui lui avait été donné (1). »

3° Considérons les motifs qui devaient porter l'homme à garder ce commandement ; ces motifs, c'étaient, d'un côté, les bienfaits immenses du Créateur qui l'avait formé de ses propres mains, paré de son image, établi dominateur sur tous les êtres de la terre, domicilié dans un paradis de délices, admis à entrer en commerce avec lui, créé immortel d'âme et de corps, prédestiné à la félicité éternelle, et qui, en retour de tant de bienfaits, ne demandait de celui qu'Il en avait comblé que l'obéissance. C'étaient, d'un autre côté, les formidables menaces prononcées contre la transgression du commandement. « Au même temps que vous en mangerez, » ajouta le Créateur en le donnant à nos premiers parents, « vous mourrez très-certainement. » (Gen., II, 17.) Est-il possible d'imaginer de plus puissants motifs, et cela pour l'observation d'un commandement si facile (2) ?

4° Considérons les moyens accordés à l'homme pour garder ce commandement. Rappelons-nous qu'Adam et Ève étaient

---

(1) *In Genes.*, homil. XIV, n. 3. On trouve la même pensée dans Augustin (*De Civit. Dei*, XIV, 12), et dans Théodoret (*In Genes.*, quæst. XXXVII ; *Lect. chr.*, 1843, III, 370). Ce dernier dit : « Le péché ne te paraît-il pas de peu d'importance ? Le Seigneur mit à la disposition d'Adam tous les arbres du jardin, en lui défendant de toucher à un seul; mais lui, laissant tous les autres, il ne cueillit que le fruit du seul arbre défendu. C'est pourquoi dieu lui adressa ce reproche : « *Et d'où saviez-vous que vous étiez nus, sinon de ce* « *que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de* « *manger ?* » (Gen., III, 11.) On voit la même chose dans les paroles du Diable à Ève : « *Pourquoi Dieu vous a-t-Il commandé de ne pas manger de tous les* « *fruits des arbres du paradis ?* » (Gen., III, 1.) Ainsi le crime n'est point d'une médiocre importance. Il leur était défendu de goûter du fruit d'un seul arbre, et ce fut le premier dont ils goûtèrent. »

(2) Ces motifs se trouvent exprimés avec une force toute particulière par saint Chrysostome (*In Genes.*, homil. XVII, n. 4), et saint Augustin (*De Civit. Dei*, XIV, 15).

encore tout à fait purs et innocents, avec des forces toutes fraîches, vigoureuses et point endommagées par le péché ; qu'outre cela la grâce toute-puissante de Dieu habitait constamment en eux. Ils n'avaient donc qu'à vouloir résister au tentateur et tenir ferme dans le bien, et ils auraient réussi ; tout cela dépendait de leur volonté. Quant à la force d'exécution, elle eût été là en abondance.

5° Considérons encore combien de péchés particuliers étaient contenus dans ce premier péché de nos premiers pères. Il y avait dans leur péché : orgueil, car ils furent séduits tout d'abord par cette flatteuse promesse du serpent : « Vous serez comme des Dieux » (1) ; il y avait incrédulité, car ils n'ajoutèrent pas foi aux paroles de Dieu : « Vous mourrez certainement ; » il y avait abandon de Dieu et passage à son ennemi, le diable ; car, n'ayant point obéi à Dieu, ils écoutèrent le tentateur et ajoutèrent foi à ses paroles lorsqu'il leur disait (audacieuse calomnie !) que c'était par jalousie et malveillance que Dieu leur avait défendu de goûter du fruit de l'arbre indiqué ; il y avait noire ingratitude envers Dieu pour ses grâces et ses largesses extraordinaires ; or, disons-le avec le bienheureux Augustin : « Là il y eut orgueil, car l'homme voulut s'élever en puissance au-dessus de Dieu ; impiété, car il ne crut pas aux paroles de Dieu ; homicide, car il s'assujettit à la mort ; adultère spirituel, car la pureté de l'âme humaine fut flétrie par la séduction du serpent ; larcin, car Adam usa de l'arbre défendu ; cupidité, car ses désirs allèrent au delà de ce dont il devait se contenter » (2) ; et Tertullien voyait, dans l'infraction de ce premier commandement donné à nos premiers pères, l'infraction du Décalogue tout entier (3).

---

(1) « Il n'y a rien qui déplait tant à Dieu que l'orgueil ; aussi déjà dès le commencement arrangea-t-Il tout de manière à extirper en nous cette passion. C'est pour cela que nous sommes devenus mortels, que nous vivons dans le chagrin et l'inquiétude ; c'est pour cela que notre existence se consume dans la peine et la fatigue, surchargée d'un travail incessant ; car le premier homme tomba dans le péché par orgueil, ayant voulu devenir égal à Dieu. » (Chrysost., *Serm. sur Matth.*, LXV, n. 6, part. III, p. 129.)

(2) *Enchirid.*, cap. 45.

(3) Voir p. 576, note 1.

6° Considérons enfin les conséquences du péché de nos premiers pères. Si ce péché n'eût pas été grave, il n'eût pas entraîné après lui les terribles conséquences qui en sont résultées, et Dieu, le juste juge, n'eût pas infligé à nos premiers parents un châtiment si sévère. « Le commandement de Dieu, » dit le bienheureux Augustin, « défendait seulement de goûter du fruit de l'arbre; aussi la faute paraît-elle légère. Elle fut grave néanmoins aux yeux de Celui qui ne peut se tromper; la grandeur du châtiment nous en fournit la preuve (1). »

§ 90. *Conséquences de la chute de nos premiers parents.*

Les conséquences de la chute de nos premiers parents se montrèrent avant tout dans leur âme, et de là s'étendirent sur leur corps et sur toute leur condition extérieure.

I. — Par rapport à l'âme, le péché de nos premiers parents eut pour conséquence : 1° *la rupture de l'alliance* (ou religion) *avec Dieu, la perte de la grâce, la mort spirituelle.* A peine Adam et Ève eurent-ils failli et se furent-ils plongés dans les ténèbres du péché que leur commerce avec Dieu fut interrompu et que la grâce du Saint-Esprit qui habitait dans leurs cœurs les abandonna, car il ne peut y avoir « commerce entre la lumière et les ténèbres » (II Cor., VI, 14), et, par une suite naturelle, s'accomplit aussitôt sur eux la menace du Dieu législateur : « Au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très-certainement. » (Gen., II, 17.) Ils moururent alors en âme, qui ne peut vivre dans l'éloignement de Dieu, source de vie pour elle qui ne peut vivre sans la grâce, de même que le corps ne peut subsister sans air et sans aliment (2). Les Docteurs de l'Église signalent unanimement cette conséquence de la chute d'Adam (3). Nous lisons, par exemple, dans Ta-

(1) *Op. imperf. contra Julian.*, VI, cap. 23, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XLV, p. 1557.

(2) « Quelle espèce de mort est provenue du péché d'Adam? Cette mort est de deux espèces : corporelle, lorsque le corps est privé de l'âme qui l'animait; et spirituelle, lorsque l'âme est privée de la grâce divine qui l'animait d'une vie spirituelle supérieure. » (*Gr. Catéch. chr.*, sur art. III, p. 43, M., 1840.)

(3) Iren. *Contr. Hær.*, V, 23, n. 2; Athanas. *Contr. Arian.*, orat. I, n. 59;

tien (avant son apostasie) : « Les hommes ayant prêté l'oreille à l'artificieux séducteur et l'ayant pris pour Dieu, bien qu'il parlât contre son commandement, Dieu, par la toute-puissance de ses paroles, priva de son commerce et l'auteur de cet acte insensé et ses imitateurs ; et l'homme créé à l'image de Dieu devint mortel, l'Esprit du Dieu fort s'étant éloigné de lui (1). » Nous lisons dans saint Basile le Grand : « Adam, ayant péché par un effet de sa volonté dépravée, mourut par suite de son péché : « Car la mort est la solde et le payement du péché » (Rom., VI, 23); il se rapprocha de la mort autant qu'il s'était éloigné de la vie, car la vie c'est Dieu même, et la privation de la vie, c'est la mort. Ainsi Adam lui-même se prépara la mort par son éloignement de Dieu, selon ce qui est écrit : « Ceux qui s'éloignent de vous périront (2). » (Ps. LXXII, 21.) Nous lisons dans saint Grégoire de Nysse : « Après sa chute, le premier homme vécut encore plusieurs centaines d'années ; mais Dieu ne mentait pas lorsqu'Il dit : « Au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très-certainement » (Gen., II, 17) ; car, par ce fait que l'homme s'éloigna de la véritable vie, ce jour même s'accomplit sur sa personne la terrible sentence, et, plusieurs années après, Adam fut également atteint de la mort corporelle (3). » Nous lisons dans Augustin : « A peine le commandement de Dieu eut-il été violé que la grâce de Dieu se retira de nos premiers parents, qui rougirent de leur nudité (4). »

2° *L'obscurcissement de la raison.* (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 23, 27.) Cette conséquence se manifesta aussitôt après la chute d'Adam et d'Ève, lorsque, ayant entendu « la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le paradis, » ils imaginèrent, pour se cacher de devant sa face, de se retirer au milieu des arbres du paradis. » (Gen. III, 8.) — « Il n'y a rien de pire

---

Hilar. *In Ps.* CXXXVII, n. 12 ; Theodoret. *In Rom.*, V, 14 ; Petr. Chrys. *Serm.* LXX ; Cyrill. *Contr. Julian.*, orat. VIII.

(1) *Orat. ad Græc.*, cap. 2.

(2) *Sur ce que Dieu n'est point*, etc. ; *Œuvr. des saints Pères*, VIII, 156.

(3) *Adv. Eunom.*, orat. II, p. 482, t. II, éd. Morel.

(4) *De Civit. Dei*, XIII, 13.

que le péché, » remarque à ce sujet saint Chrysostome. « Une fois entré en nous, non-seulement il nous remplit de confusion, mais encore il rend insensés des gens jusqu'alors raisonnables et distingués par leur sagesse. Voyez ce même homme, qui auparavant avait été si sage dans toute sa conduite, avait fait preuve d'une si haute raison, et même lu dans l'avenir, avec quelle folie il agit maintenant! . . . . . . Quelle folie déjà dans leurs efforts pour se dérober aux regards du Dieu qui sait tout, du Créateur qui tira toutes choses du néant, qui voit tout ce qui est caché, « qui forma le cœur des hommes, qui a une connaissance exacte de toutes leurs œuvres » (Ps. xxxii, 15), « sonde les cœurs et les reins » (vii, 10), « connaît même tous les mouvements de leurs cœurs (1) ! »

3° *La perte de l'innocence, la dépravation de la volonté et l'inclination au mal plutôt qu'au bien.* (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 23, 27.) Au moment même où nos premiers parents eurent péché « leurs yeux furent ouverts à tous deux et ils reconnurent qu'ils étaient nus » (Gen., iii, 7), circonstance qu'ils n'avaient point encore remarquée; leur amour filial pour Dieu, leur Père et Bienfaiteur, fut remplacé soudain par une crainte servile. « Alors le Seigneur appela Adam et Il lui dit : Où êtes-vous? Adam Lui répondit : J'ai entendu votre voix dans le paradis, et j'ai eu peur parce que j'étais nu; c'est pourquoi je me suis caché. » (*Ibid.*, 9, 10.) Enfin, en rendant compte à Dieu de leur péché, au lieu de manifester du repentir, ils imaginèrent une justification artificieuse. Adam rejeta la faute sur sa femme, et même sur Dieu, qui la lui avait donnée. « Adam Lui répondit : La femme, que Vous m'avez donnée pour compagne, m'a présenté du fruit de cet arbre, et j'en ai mangé » (*Ibid.*, 12); et la femme la rejeta sur le serpent : « Elle répondit : Le serpent m'a trompée et j'ai mangé de ce fruit. » (*Ibid.*, 13.) Suivant les saints Pères et les docteurs de l'Église, Adam perdit par sa chute son vêtement de sainteté; il devint méchant, s'égara dans de coupables pensées, et le diable scella en lui la loi du péché. Nous trouvons cette idée

(1) *In Genes.*, homil. xvii, n. 2.

dans saint Irénée : « Adam dit : Par ma désobéissance j'ai perdu le vêtement de sainteté que j'avais reçu du Saint-Esprit (1). » Nous la trouvons dans saint Basile : « Bientôt Adam fut hors du paradis, privé de ses délices, étant devenu méchant, non par nécessité, mais par son imprudence (2). » Nous la trouvons dans saint Athanase : « Après avoir enfreint le commandement de Dieu, Adam se livra à de coupables pensées, non point que Dieu eût créé ces pensées qui nous surprennent, mais parce que le diable les sema frauduleusement dans la nature raisonnable de l'homme, qui était tombée dans le péché et s'était éloignée de Dieu, en sorte que le diable scella en l'homme et la loi du péché et la mort qui règne par le péché (3). »

4° L'altération de l'image de Dieu. Si, comme nous l'avons exposé en son lieu, l'image de Dieu est empreinte dans l'âme de l'homme, particulièrement dans ses facultés, sa raison, son libre arbitre, et que ces facultés aient infiniment perdu de leur perfection et de leur pureté première par le péché d'Adam, l'image de Dieu en l'homme a dû subir comme elles une altération. Cette idée est exprimée par Basile le Grand : « L'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu; mais le péché altéra (ἠχρείωσεν) la beauté de l'image en portant l'âme à des désirs passionnés (4); » par saint Macaire : « Si une pièce de monnaie frappée à l'effigie des czars vient à être endommagée, l'or perd également de son prix, et l'image ne sert de rien; c'est ce qu'éprouva Adam (5) »; et par Théodoret : « En aspirant à être Dieu, » dit-il, « il (Adam) perdit aussi le privilége de continuer à être l'image de Dieu (6). »

II. — Par rapport au corps, le péché de nos premiers parents entraîna comme conséquences : 1° les maladies, les douleurs, l'affaiblissement. (*Lettr. des Patr. d'Or. sur la Foi orth.*, art. 6.) Après avoir corrompu les facultés de leur âme, le

(1) *Adv. Hær.*, III, 37.
(2) *Sur ce que Dieu n'est point l'auteur du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 155.
(3) *Contr. Apollin.*, lib. II, n. 6.
(4) *Serm. sur l'Ath. chr.; Œuvr. des saints Pères*, IX, 68.
(5) *Homil.* XII.
(6) *In* II *Paralipom.*, quæst. I.

péché de nos premiers parents, étant un acte contre nature, produisit nécessairement une perturbation semblable dans leur corps, y introduisit les germes de maladies de tout genre, de la lassitude dans les travaux, de l'affaiblissement et des souffrances. « Dieu dit aussi à la femme : Je vous affligerai de plusieurs maux pendant votre grossesse; vous enfanterez dans la douleur. » (Gen., III, 16.) « Il dit ensuite à Adam : Parce que vous avez écouté la voix de votre femme et que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de manger, la terre sera maudite à cause de ce que vous avez fait, et vous n'en tirerez de quoi vous nourrir pendant toute votre vie qu'avec beaucoup de travail. » (*Ibid.*, 17.) « Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage. » (*Ibid.*, 19.) Tout cela fut envisagé par les Docteurs de l'Église comme des conséquences du péché originel (1). Ainsi, selon Théophile d'Antioche : « C'est du péché, comme de leur source, que se sont répandues sur l'homme les maladies, les afflictions, les souffrances (2); suivant Irénée : « En condamnation du péché l'homme reçut les afflictions et le travail de la terre; il dut manger son pain à la sueur de son front. . . et la femme reçut les afflictions et le travail, ainsi que les soupirs et les douleurs de l'enfantement (3). »

2° La mort. (*Gr. Cat. chr.*, art. III, p. 43.) « A la sueur de votre visage, » dit le Seigneur Dieu à Adam, « vous mangerez votre pain, jusqu'à ce que vous retourniez dans la terre d'où vous avez été tiré; car vous êtes poudre et vous retournerez en poudre. » (Gen., III, 19.) La mort corporelle fut une conséquence nécessaire de la chute de nos premiers parents, d'un côté parce que le péché introduisit dans leurs corps le principe destructeur des maladies et de l'affaiblissement, et d'un autre parce que Dieu les éloigna, après leur péché, de l'arbre de vie, dont les fruits auraient pu leur conserver la vie à toujours. « Le Seigneur Dieu dit : Voilà Adam devenu comme

(1) Tatian. *Ad Græc.*, VII; Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 9; V, 25; Chrysost. *In Genes.*, homil. XVII, n. 7, 9.
(2) Theophil. *Ad Autol.*, II, 25.
(3) *Adv. Hæres.*, III, 35; cf. V, 23.

l'un de nous, sachant le bien et le mal. Empêchons donc maintenant qu'il ne porte la main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne aussi de son fruit, et qu'en en mangeant il ne vive éternellement. » (*Ibid.*, 22.) Ainsi envisagaient la mort les saints Pères et les Docteurs de l'Église (1); en particulier saint Ambroise, qui dit : « Ce qui amena la mort, ce fut la désobéissance ; c'est donc l'homme lui-même qui est la cause de sa mort, et ce n'est point à Dieu qu'il doit s'en prendre » (2); saint Chrysostome, qui écrit : « Quoique nos premiers parents aient encore vécu nombre d'années après leur condamnation, néanmoins à peine ces paroles : « Vous êtes poudre et vous retournerez en poudre, » eurent-elles frappé leurs oreilles que leur sentence de mort s'exécuta ; ils devinrent mortels, et depuis lors on peut dire qu'ils moururent. C'est aussi pour exprimer cette idée que l'Écriture dit : « Au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très-certainement ; » c'est-à-dire, vous entendrez cette sentence que dès ce moment vous êtes déjà mortels (3). Saint Augustin s'exprime ainsi : « Les chrétiens fidèles à la vraie foi catholique reconnaissent comme indubitable que même la mort corporelle ne nous atteignit point par la loi naturelle; car Dieu ne créa point la mort pour l'homme; elle n'est pour lui que la suite du péché (4). »

III. — Par rapport à la condition extérieure de l'homme le péché d'Adam eut pour conséquences : 1° son expulsion du paradis. Le paradis était un séjour de délices pour l'homme dans son état d'innocence, et il lui avait été préparé uniquement par la bonté infinie du Créateur. Une fois qu'il eut péché et offensé son Souverain et Bienfaiteur, il devint indigne d'une telle habitation et fut justement expulsé du paradis. « Le Seigneur Dieu le fit sortir ensuite du jardin délicieux, pour travailler à la culture de la terre dont il avait été tiré. »

(1) Theophil. *Ad Autol.*, II, 25 ; Method. *Conv. dec. Virg.*, or. III, n. 6; Iren. *Contr. Hær.*, V, 23; Euseb. *H. E.*, 1, 2; Theodor. *In Ps.* XV, 5; Lactant. *Divin. Inst.*, II, 13.

(2) *De Paradiso*, cap. 7; cf. *In Hexaem.*, V, 7 ; *In Ps.* 36.

(3) *In Genes.*, homil. XVII, n. 9; cf. homil. XVI, n. 6.

(4) *De Civit. Dei*, XIII, 15.

(Gen., III, 23.) C'est là une idée que l'on retrouve fréquemment chez les Docteurs de l'Église (1).

2° La perte ou l'affaiblissement de son empire sur les animaux. (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 22.) Cet empire reposait sur ce que l'homme avait été créé à l'image de Dieu. (Gen., I, 26.) Du moment donc où l'homme eut terni en lui cette image par son péché, dès ce moment aussi dut nécessairement s'affaiblir son empire sur les animaux. « Voyez! » dit saint Chrysostome, « tant qu'Adam n'avait pas encore péché les animaux étaient ses esclaves, et des esclaves soumis, et lui il leur donna leurs noms comme à ses esclaves; mais, sitôt qu'il eut obscurci sa face par le péché, les animaux ne le reconnurent plus et ses esclaves devinrent ses ennemis. Tant qu'Adam conserva pure sa face créée à l'image de Dieu, les animaux lui obéissaient comme ses serviteurs; mais, dès qu'il eut terni cette face par la désobéissance, ils ne reconnurent plus leur maître et le détestèrent comme un étranger (2). » « Au reste, » ajoute autre part ce même docteur, « quoique Adam eût violé tout le commandement et transgressé toute la loi, Dieu ne le dépouilla pas de toute considération et ne lui enleva pas tout son empire; Il n'affranchit de sa domination que ceux des animaux qui ne lui étaient pas particulièrement utiles pour les besoins de l'existence. Quant à ceux qui nous sont indispensables ou simplement utiles, et qui peuvent nous être d'un grand secours dans la vie, tous ceux-là Il nous les a laissés pour nous servir (3). »

3° La malédiction de la terre à cause de l'homme : « La terre sera maudite à cause de ce que vous avez fait. . . . elle vous produira des épines et des ronces. » (Gen., III, 17, 18.) « Rien de plus juste que cette malédiction, » remarque saint Chrysostome; « car, de même que la terre avait été créée pour l'homme afin qu'il pût y jouir de tout ce qu'elle produisait, ainsi à

(1) Tatian. *Ad Græc.*, cap. 34; Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 2; Hilar. *In Ps.* LXVIII; Cyr. de Jér., *Catéch.*, II, 4, p. 28; saint Bas. le Gr., *Sur ce que Dieu n'est point*, etc.; *Œuvr. des saints Pères*, VIII, 155.

(2) *Exposit. in Psalm.* III, *Opp.*, t. V, p. 3-4, éd. Montfauc.

(3) *In Genes.*, serm. III, n. 2. Les mêmes idées se rencontrent aussi chez d'autres Docteurs de l'Église (Theodoret. *In Ps.*, XV, 5; August. *De Civit. Dei*, XXII, 22, n. 3; Jean Damasc., *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 10, p. 83.)

présent, à cause de l'homme qui a péché, elle est livrée à la malédiction, pour que sa malédiction tourne au détriment de la prospérité et de la paix de l'homme (1). » On peut conclure des paroles de l'écrivain sacré que cette malédiction porte avant tout sur la fertilité de la terre. « Elle vous produira des épines et des ronces. » Cependant l'Apôtre étend bien au delà l'effet de cette malédiction. « Les créatures, » dit-il, « sont assujetties à la vanité, et elles ne le sont pas volontairement, mais à cause de celui qui les a assujetties.... car nous savons que jusqu'à cette heure toutes les créatures soupirent. » (Rom., VIII, 20, 22.) En quoi consiste proprement cette vanité à laquelle la créature fut assujettie par suite de la chute de l'homme ; c'est un point que nous ne pouvons déterminer avec précision (2).

§ 91. *Transmission du péché de nos premiers parents à tout le genre humain. Remarques préliminaires.*

Le péché commis en Éden, avec toutes ses conséquences, passa de nos premiers parents à toute leur postérité, et est connu dans la langue de l'Église sous le nom de péché originel ou d'Adam. (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 24.)

I. — La doctrine du péché originel, qui, d'Adam et d'Ève, s'est étendu sur tout le genre humain, est fort importante dans le Christianisme. S'il n'y a point de péché originel en l'homme, que sa nature ne soit pas corrompue, qu'il naisse innocent et pur devant Dieu, tel que le premier homme sortit des mains du Créateur, il n'a que faire de la Rédemption, le Fils de Dieu est inutilement venu sur la terre, c'est en vain qu'Il y a reçu la mort, et la religion chrétienne est sapée dans ses fondements. Aussi saint Augustin démontrait-il que le péché d'Adam

---

(1) *In Genes.*, homil. XVII, n. 9.

(2) Quelques anciens Docteurs de l'Église eurent aussi sur ce sujet leurs opinions particulières. Ainsi Tatien considérait comme une conséquence du péché originel la propriété vénéneuse de certaines plantes (*Ad Græc.*, cap. 12); Théophile d'Antioche, la férocité des bêtes sauvages (*Ad Autol.*, II, 17); Augustin, la monstruosité); *Contr. Julian.*, *op. imperf.*, V, 8); saint Isidore, l'affaiblissement de la lumière du soleil et de la lune (*Ord. creat.*, cap. 5), etc.

et la Rédemption accomplie par Notre Sauveur Jésus-Christ sont comme deux centres autour desquels gravite toute la doctrine chrétienne (1).

II. — Dans sa doctrine du péché originel l'Église orthodoxe distingue : premièrement, le péché lui-même, et, secondement, ses conséquences pour nous. Sous le nom de péché originel elle entend proprement tantôt la transgression du commandement de Dieu, tantôt la déviation de la nature humaine de la loi de Dieu, de ses fins, par conséquent, que se permirent au Paradis nos premiers parents, et qui passa d'eux à nous tous. « Le péché originel, lisons-nous dans la *Confession orthodoxe* de l'Église catholique et apostolique de l'Orient, est la transgression de la loi de Dieu, donnée dans le Paradis à notre premier père Adam. Le péché a passé d'Adam à la nature humaine entière, en tant qu'alors nous étions tous en Adam, et ainsi, par le seul Adam, le péché s'est répandu sur nous tous. Aussi sommes-nous conçus et naissons-nous avec ce péché. » (Art. 3, rép. 20.) Il n'y a que cette seule différence : c'est qu'en Adam cette déviation de la loi de Dieu, et par conséquent de sa destination première, fut libre, volontaire, au lieu qu'en nous elle est héréditaire, inévitable : nous naissons déjà avec une nature qui a dévié de la loi de Dieu. En Adam c'était un péché personnel, un péché dans toute la force de l'expression; en nous ce n'est rien de pareil, c'est seulement une culpabilité de nature qui nous est venue de nos pères. Adam a péché, c'est-à-dire a transgressé librement le commandement de Dieu ; il est devenu par là pécheur, c'est-à-dire qu'il a détourné tout son être de la loi de Dieu, et par conséquent s'est rendu personnellement coupable devant Dieu ; pour nous, nous n'avons pas péché personnellement avec Adam, mais nous sommes devenus pécheurs en lui et par lui. « Plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul » (Rom., v, 19), en recevant de lui une nature pécheresse, et nous venons au monde « naturellement enfants de colère. » (Éph., II, 3.) En un mot,

---

(1) *Epist.* cxc, *ad Optat.*, cap. 1, 2, 3, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXIII, . 857-861.

sous le nom de péché originel, dans nos premiers parents eux-mêmes, on entend et leur péché et cette condition pécheresse de leur nature à laquelle les réduisit ce péché, tandis qu'en nous, leurs descendants, ce n'est proprement que cette condition pécheresse de notre nature, avec laquelle et dans laquelle nous venons au monde. C'est là l'idée que nous inculque l'Église orthodoxe, lorsqu'elle dit dans sa Confession de foi : « En tant que le genre humain tout entier était dans l'état d'innocence en Adam, sitôt que celui-ci vint à pécher, tout le genre humain pécha en lui et tous entrèrent dans *l'état de péché*. » (Art. 1, rép. 24.)

Pour l'Église, les conséquences du péché originel, ce sont ces mêmes conséquences que le péché de nos premiers parents produisit en eux immédiatement, et qui se transmettent également d'eux en nous, savoir : l'obscurcissement de la raison, la dépravation de la volonté et son inclination pour le mal, les maux physiques, la mort, etc. « Nous appelons fardeau et suites de la chute, » disent les Patriarches de l'Orient dans leur Lettre sur la Foi orthodoxe, « non point le péché lui-même, mais l'inclination au péché et les misères par lesquelles la justice divine punit l'homme de sa désobéissance, savoir : les travaux accablants, les chagrins, les infirmités corporelles, les douleurs de l'enfantement, une existence pénible, mais temporaire, sur cette terre de passage, enfin la mort corporelle. » (Art. 6.) « Quoique la volonté de l'homme, » est-il dit encore dans la Confession orthodoxe, « ait été altérée par le péché originel, cependant il dépend encore aujourd'hui de chacun de nous d'être bon et enfant de Dieu, ou méchant et enfant du diable. » (Art. 1, rép. 27.) Ici également l'altération de la volonté, c'est-à-dire son inclination au mal, est distinguée du péché originel et reconnue pour être en nous la conséquence de ce péché.

Cette distinction entre le péché originel et ses conséquences doit être toujours présente à l'esprit, surtout dans certains cas, pour bien comprendre la doctrine de l'Église orthodoxe. Par exemple, l'Église enseigne que le Baptême efface, anéantit en nous la tache originelle ; cela veut dire qu'il purge la corruption attachée à notre nature par le fait de nos premiers parents ;

que par le Baptême nous sortons de l'état de péché, nous cessons d'être par nature enfants de la colère divine, c'est-à-dire coupables devant Dieu; nous devenons complétement purs et innocents devant Lui, par la grâce du Saint-Esprit, en conséquence des mérites de notre Rédempteur; mais cela ne signifie point que le Baptême ait détruit en nous les conséquences mêmes du péché originel : l'inclination au mal plutôt qu'au bien, les maladies, la mort, etc.; car toutes les conséquences énumérées demeurent, comme le prouvent l'expérience et la Parole de Dieu (Rom., VII, 23), jusque dans les hommes régénérés.

III. — Au reste, quelquefois le péché originel se prend aussi dans la plus large acception, par exemple dans l'exposition de la doctrine de la réalité de ce péché, de sa généralité. Alors, proprement, sous le nom de péché originel on entend ce péché et toutes ses conséquences pour nous : la corruption de toutes nos facultés, notre inclination au mal plutôt qu'au bien, etc. (1). Et pourquoi cela? C'est que, même dans l'Écriture, pour la plupart du temps, la doctrine du péché originel et celle de ses conséquences ne sont point exposées séparément, et qu'en démontrant la réalité du péché originel ou sa généralité on démontre en même temps la réalité ou la généralité de ses conséquences.

IV. — On sait qu'il existe deux fausses doctrines concernant le péché originel. L'une rejette tout à fait la réalité de ce péché dans les hommes, admettant qu'ils naissent tous aussi purs et aussi innocents que le fut Adam au moment de sa création, et que les maladies, comme la mort, sont inhérentes à la nature humaine, mais non les conséquences du péché originel : c'était autrefois la doctrine des Pélagiens (2); c'est encore de nos jours celle des Sociniens et en général des rationalistes (3). L'autre

---

(1) Vid. Th. Procopowicz. *Christ. orthod. Theolog.*, II vol., p. 483; cf. p. 458, Lips., 1782.

(2) Apud Augustin. *Gesta Pelag.*, cap. 11; *Contr. Julian.*, *op. imperf.*, II, 64; *De Natur. et Grat.*, cap. 19, n. 21.

(3) *Catech. Racowiens.*, quæst. 423; Clericus, *Hist. Eccles. ad ann.* 180, § 30, 34.

doctrine est celle des réformés, qui, donnant dans l'extrême opposé, exagèrent, par rapport à nous, les conséquences du péché originel. Suivant eux, ce péché a complétement détruit en l'homme la liberté, l'image de Dieu et toutes les facultés spirituelles, en sorte que la nature même de l'homme est devenue péché, que tous ses désirs et toutes ses actions ne sont que péché, que les vertus mêmes sont autant de péchés, et qu'il est décidément incapable de faire aucun bien (1). L'Église orthodoxe repousse la première de ces erreurs par sa doctrine de la réalité en nous du péché originel et de ses conséquences (c'est-à-dire du péché originel dans sa plus large acception); elle rejette également la seconde par sa doctrine sur les conséquences de ce péché.

§ 92. *Réalité du péché originel, sa généralité et son mode de transmission.*

L'Église orthodoxe enseigne que le péché originel s'est transmis, avec toutes ses conséquences, d'Adam et d'Ève à tous leurs descendants par la naissance naturelle, qu'il existe donc indubitablement.

I. — Cette doctrine est solidement basée sur l'Écriture sainte. Les passages qui s'y rapportent peuvent être divisés en deux classes : les uns expriment surtout l'idée de la réalité et de la généralité du péché originel dans l'homme ; les autres, principalement l'idée de la réalité de ce péché et de son mode de transmission.

1. — Parmi les passages de la première catégorie, le plus important et le plus clair se lit dans le cinquième chapitre de l'Épître de saint Paul aux Romains. En faisant ici un parallèle entre Adam et Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans leur rapport avec le genre humain, l'Apôtre écrit, entre autres choses : « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme

---

(1) Augustin. *Confess.*, cap. 18 ; *Solid. Declar.* I, *de Lib. Arbitr.*, n. 1, 2, 3 ; Calvin. *Instit.*, II, 1, n. 8, 9 ; 2, n. 1 ; Luther. *De Serv. Arbitr. ad Erasm.*, fol. 178, t. III, ed. Jen. ; Melanchth., *Loc. commun. de Peccat. act. et de Peccat. discrim.*

et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme, en qui tous ont péché. » (*Ibid.*, 12.) « Si, par le péché d'un seul, plusieurs sont morts, la miséricorde et le don de Dieu se sont répandus beaucoup plus abondamment sur plusieurs, par la grâce d'un seul homme, qui est Jésus-Christ. » (*Ibid.*, 15.) « Que si, à cause du péché d'un seul, la mort a régné par un seul homme, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront dans la vie par un seul homme, qui est Jésus-Christ. Comme donc c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification qui donne la vie; car, comme plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, ainsi plusieurs seront rendus justes par l'obéissance d'un seul. » (*Ibid.*, 17-19.) On voit par ces paroles : 1° que le péché est entré dans le monde, et que par le péché la mort y est entrée aussi, comme suite du péché, et cela par un seul homme, Adam : « Le péché est entré dans le monde par un seul (δι' ἑνός), et la mort par le péché » (διὰ τῆς ἁμαρτίας); que c'est proprement par le péché d'un seul que la mort est entrée aussi dans tous les hommes, et non par leurs propres péchés : « Ainsi (οὕτως) la mort est passée dans tous les hommes.... par le péché d'un seul; plusieurs sont morts.... à cause du péché d'un seul; la mort a régné par un seul (διὰ τοῦ ἑνός); qu'avec la mort, conséquence du péché, est entré pareillement dans tous les hommes le péché d'un seul, et que c'est proprement par ce péché, antérieurement à leurs péchés personnels, que les hommes sont devenus pécheurs; « en qui tous ont péché; par la désobéissance (διὰ τῆς παρακοῆς) d'un seul plusieurs sont devenus (κατεστάθησαν) pécheurs; » enfin, que c'est proprement par le péché d'un seul que la seconde conséquence du péché, la condamnation, est tombée sur tous les hommes, avant même qu'ils eussent commencé à pécher personnellement : « Par le péché d'un seul (δι' ἑνός) tous les hommes sont tombés dans la condamnation. » C'est donc à tort que les adversaires de la transmission du péché originel de nos premiers pères à tout le genre humain voudraient interpréter ainsi les paroles de

l'Apôtre : « Adam pécha le premier, et, par conséquent, il mourut ; tous les autres hommes pèchent à son exemple, et, par conséquent, ils meurent par suite de leurs propres péchés ; c'est-à-dire que le péché d'Adam n'est entré dans le monde que par imitation, mais qu'il ne se communique pas aux hommes par la naissance. » Aux remarques que nous avons déjà présentées, et qui repoussent clairement une semblable interprétation, nous en ajouterons encore quelques autres. 1° L'Apôtre, comme pour prévenir cette interprétation, dit expressément, dans ce même chapitre de son Épître aux Romains : « La mort a exercé son règne depuis Adam jusqu'à Moïse, à l'égard de ceux mêmes qui n'ont pas péché par une transgression de la loi de Dieu, comme a fait Adam. » (*Ibid.*, 14.) 2° Suivant les paroles de l'Apôtre, c'est par le péché que la mort est entrée dans tous les hommes, et, en effet, tous les hommes meurent, même les enfants; or les enfants n'ont pas de péchés personnels, et ils ne peuvent pécher à l'imitation d'Adam. 3° « Si l'Apôtre, » disons-nous avec saint Augustin, « avait voulu parler du péché d'imitation, il aurait plutôt dit, comme le Sauveur (Jean, VIII, 41, 44), que le péché est entré dans le monde par l'Ange, parce que c'est l'Ange qui a péché le premier (1). » 4° « Nombre de gens pèchent par le fait même, sans penser le moins du monde au péché d'Adam; comment donc le péché d'Adam leur tourne-t-il à préjudice par son exemple (2)? » L'Apôtre exprime que c'est par un seul, c'est-à-dire par un seul homme, que *le péché est entré* (εἰσῆλθεν) « dans le monde, » c'est-à-dire que le péché n'est point resté dans sa source même, mais qu'il s'est répandu, qu'il est passé de lui à tous les hommes, que le premier pécheur a engendré des pécheurs, sujets à la mort (3). La même pensée, renfermée dans le passage cité, nous la retrouvons dans ces autres paroles de l'Apôtre : « Comme tous meurent en Adam (ἐν Ἀδάμῳ), tous revivront aussi en Jésus-Christ. » (I Cor., XV, 22.) Si tous les hommes meurent dans Adam, il en résulte

---

(1) Augustin. *De Peccat. merit. et remiss.*, I, cap. 9.
(2) Augustin. *Contr. Julian.*, VI, cap. 12.
(3) Augustin. *Serm.* CLIII, *de Verb. Apostoli*, Rom. VII, 5-13, cap. 11, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXVIII, p. 832.

qu'ils meurent d'une mort comme la sienne, qui fut la conséquence de son péché.

Un second passage de la même catégorie, mais moins clair que le premier, se trouve dans le livre de Job. En décrivant les misères de la vie humaine, le saint homme dit, entre autres : « Qui peut rendre pur celui qui est né d'un sang impur ? N'est-ce pas Vous seul ?... Vous avez marqué les bornes de sa vie, et il ne peut les passer. » (Job, XIV, 4, 5.) Évidemment il est ici question d'une certaine souillure dont nul homme n'est exempt et qu'ils apportent tous en naissant. Quelle est donc cette souillure ? Comme elle est, suivant la description de Job, la cause des misères de la vie humaine (*Ibid.*, 1, 2), et qu'elle rend l'homme coupable devant le tribunal de Dieu (*Ibid.*, 3), il faut bien admettre qu'il s'agit en cet endroit de la souillure morale et non de la souillure physique, qui n'est que la conséquence de la première, et ne peut par elle-même rendre l'homme coupable devant Dieu ; qu'il s'agit proprement de cette culpabilité de notre nature, qui de nos premiers parents se communique à chacun de nous.

2. — Aux passages de la seconde catégorie se rapportent : d'abord les paroles que prononça notre Sauveur dans son entretien avec Nicodème : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, mais ce qui est né de l'Esprit est esprit. » (Jean, III, 5, 6.) Ces paroles signifient que l'homme venu au monde suivant la loi de la nature, quel qu'il soit, Juif ou Gentil, ne peut jamais entrer dans le royaume de Dieu, ou le royaume de la grâce, puis, dans le royaume de gloire, à moins d'être régénéré d'en haut dans le sacrement du Baptême ; c'est-à-dire : 1° que tous les hommes, par leur nature, sont présentement sous l'empire d'une certaine impureté, et d'une impureté morale, puisqu'elle met obstacle à leur entrée dans le royaume moral de Christ ; et 2° que cette impureté s'étend sur tous les hommes par leur naissance naturelle. Pour éclaircir ce passage, on peut rappeler ce mot de l'Apôtre : « Nous étions naturellement enfants de colère. » (Éph., II, 3.)

A cette même catégorie de passages se rapportent également les paroles du Psalmiste (Ps. IV, 6) : « Vous savez que j'ai été formé dans l'iniquité et que ma mère m'a conçu dans le péché. » On ne saurait croire qu'il soit ici question d'un péché personnel du Roi-Prophète; car, dit-il, c'est dans ce péché que j'ai été conçu et que je suis né; ce péché était donc inhérent à lui déjà dans un temps où il n'avait pas encore d'activité personnelle. On ne saurait voir non plus dans ces paroles le péché des parents de David, c'est-à-dire les envisager comme donnant sa conception et sa naissance pour illégitimes : il est notoire que David ne fut pas le fruit de l'adultère; qu'Isaï, son père, vécut de la vie du juste, et que sa mère fut la femme légitime d'Isaï. En conséquence, par cette iniquité dans laquelle fut conçu et naquit le Prophète-Roi on ne doit entendre autre chose que ce même péché qui, provenu de la première désobéissance d'Adam, se transmet du premier homme à sa postérité entière. La loi naturelle de la conception et de la naissance est la même pour tous les hommes; on ne saurait donc dire pourquoi David, lui seul, aurait été conçu et serait né dans le péché originel, pendant que tous les autres hommes resteraient exempts de ce même péché.

II. — Le dogme du péché originel, si solidement appuyé sur l'Écriture, a, dans la tradition sacrée, des fondements non moins solides. Voici les preuves que nous fournit cette tradition.

1° C'est d'abord la coutume de baptiser les enfants, coutume existant dans l'Église depuis les temps apostoliques, comme l'attestent ses plus anciens Docteurs, Irénée, Origène, Cyprien et quantité d'autres (1); et ce Baptême, elle l'administra toujours, selon le témoignage de ces mêmes Docteurs et de ses Symboles, pour la *rémission des péchés*. Mais de quels péchés, les enfants n'étant pas encore en état de pécher par eux-mêmes? « Les enfants, » disait Origène, « sont baptisés en rémission

---

(1) Iren. *Contr. Hæres.*, XI, 22, al. 39, n. 4; Origen. lib. V, cap. 6, *Epist. ad Roman.*, n. 9; *In Lev.*, homil. VIII, n. 3; Cyprian. *Epist.* LIX, *ad Fidum, de Laps.*, p. 98, ed. Mavr.; Ambros. *De Abrah.*, II, n. 81; Augustin. *Serm.* CXV, n. 10; *Contr. Donat.*, IV, 23, n. 30.

de leurs péchés. » De quels péchés? ou quand ont-ils péché? et en quoi peut leur être nécessaire le bain du Baptême, si ce n'est dans le même sens que nous disions tout à l'heure : « Qui peut rendre pur celui qui est né d'un sang impur? N'est-ce pas Vous seul? » (Job, XIV, 4.) « Ainsi, comme le sacrement du Baptême nettoie la souillure native, on baptise même les enfants (1). » Voilà pourquoi le bienheureux Augustin alléguait avec assurance aux Pélagiens le Baptême des petits enfants, pour appuyer son assertion que l'Église reconnut de tout temps dans les hommes la réalité du péché originel (2). Il faut ajouter qu'au Baptême des enfants, aussi bien qu'à celui des adultes, l'Église fit constamment usage des exorcismes, pour chasser du néophyte « tout esprit malfaisant et impur, caché et domicilié dans son cœur (3). » Que signifieraient ces exorcismes si l'Église eût envisagé les enfants comme purs et exempts du péché originel? Les Pélagiens eux-mêmes ne contestaient point l'antiquité de ces exorcismes (4).

2° Ce sont ensuite les conciles tenus au cinquième siècle, à l'occasion de l'hérésie des Pélagiens. On sait que, depuis l'an 412 jusqu'à 431, il y eut en diverses contrées du monde chrétien, même en Orient, mais en Occident surtout, plus de vingt conciles qui examinèrent cette hérésie et la condamnèrent unanimement (5). Comment expliquer une levée de boucliers aussi unanime contre les erreurs des Pélagiens, si, depuis l'époque même des Apôtres, la doctrine du péché originel n'eût pas été répandue et profondément enracinée dans l'Église de Christ? Il serait superflu de rapporter ici les décisions de tous ces conciles contre les Pélagiens; il suffira de citer les expressions du plus important de tous, celui de Carthage (418), qui est admis par l'Église orthodoxe au nombre des neuf pro-

---

(1) *In Luc.*, homil. XIV.

(2) *De Peccat. merit. et remiss.*, III, 4, n. 9, 5, n. 10.

(3) Augustin alléguait ce même fait contre les Pélagiens. (*Contr. Julian.*, II, cap. 2.)

(4) Comme l'atteste le bienheureux Jérôme. (*Dialog.* III, n. 17; *Opp.*, t. II, p. 788, éd. Vallars.)

(5) Les actes de tous ces conciles sont imprimés in *Collect. Concil.*, t. I, éd. Harduin.

vinciaux. « Quiconque conteste la nécessité du Baptême des petits enfants, ou affirme que, quoiqu'ils soient aussi baptisés en rémission des péchés, ils n'empruntent cependant du péché originel d'Adam rien qu'il faille laver par le bain de la régénération (d'où il résulterait que la forme du Baptême en rémission des péchés ne leur est point appliquée dans son véritable sens), qu'il soit anathème! Car ce que dit l'Apôtre : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché; ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme en qui tous ont péché » (Rom., v, 12), il ne faut point l'entendre autrement que ne l'a constamment fait l'Église catholique répandue en tous lieux. Car, par cette règle de foi, même les enfants, qui sont encore incapables de pécher par eux-mêmes, sont véritablement baptisés en rémission des péchés, pour être purifiés par la régénération de ce qu'ils ont emprunté de la vieille naissance. »

3° Ce sont enfin les assertions des Docteurs particuliers de l'Église, antérieurs à l'apparition de l'hérésie de Pélage, savoir : Justin, qui dit : « Jésus-Christ Notre-Seigneur nous a bénis pour naître et pour mourir, non qu'il en eût besoin Lui-même, mais par amour pour le genre humain, qui, du fait d'Adam (ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ), fut assujetti à la mort et à la tentation du serpent (1). » — Irénée : « Dans la personne du premier Adam, écrit-il, nous avons offensé Dieu en violant son commandement; dans la personne du second Adam nous nous sommes réconciliés avec Lui, étant devenus soumis jusqu'à la mort; nous n'étions les débiteurs de personne, sauf de Celui dont nous avons enfreint le commandement dès le principe (2). » Nous lisons aussi dans Tertullien : « Dès le commencement l'homme fut entraîné par le diable à enfreindre le

(1) *Dialog. cum Tryphon.*, n. 88.

(2) *Contr. Hæres.*, v, 16. Autres passages : « La loi dit que l'homme ne se guérit de la blessure que lui fit autrefois le serpent qu'en croyant en Celui qui..... attire tout à Lui et vivifie les morts. » (*Contr. Hæres.*, IV, 5.) « Comme c'est par un arbre que nous sommes devenus débiteurs de Dieu, « c'est aussi par un arbre que nous obtenons la remise de notre dette. » (v, 17.)

commandement de Dieu, et, par suite de cela, assujetti à la mort; après quoi il a rendu toute la race humaine, provenant de sa semence, héritière (*traducem*) de sa condamnation (1). » — Dans Cyprien : « Si de grands pécheurs, lorsqu'ils croient et se repentent, obtiennent aussi la rémission de leurs péchés, et que le Baptême et la grâce ne se refusent à personne, à combien plus forte raison faut-il les accorder à l'enfant, qui, à peine au monde, n'a point encore commis de péché, mais seulement a contracté (*contraxit*), en tant qu'héritier de la chair d'Adam, la contagion de la mort première par sa naissance même, et qui est d'autant plus apte à recevoir la rémission des péchés que ce ne sont pas ses péchés personnels qui lui sont remis, mais ceux d'autrui (2)! » — Dans Hilaire : « Dans l'égarement d'Adam a été compris tout le genre humain. . . D'un seul s'est étendue à tous la condamnation à la mort et aux travaux de la vie (3). » — Dans saint Basile : « Absous-toi du péché originel par des distributions d'aliments; car, comme Adam nous a transmis ce péché pour avoir pris d'un aliment nuisible, ainsi nous effaçons la trace de ce repas fatal en satisfaisant les besoins et la faim de nos frères (4). » — Dans saint Grégoire le Théologien : « Ce péché qui naît avec nous a été transmis aux malheureux humains par leurs premiers parents. . . Nous tous, qui étions dans le même Adam, avons été séduits par le serpent et mis à mort par le péché, et sauvés par l'Adam céleste (6). » — Selon saint Ambroise : « Nous avons

---

(1) *De Testim. animæ*, cap. 3. Ailleurs : « Omnis anima eo usque in Adam « censetur donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recen- « seatur, peccatrix autem quia immunda. » (*De Anim.*, cap. 40.) « Malum « animæ, præter quod ex obventu spiritus mali superstruitur, ex *originis* « *vitio* antecedit naturale quodammodo. » (*Ibid.*, cap. 16.)

(2) *Epistol.* LIX, *ad Fidum*, in *Patrolog. curs. compl.*, t. III, p. 1013.

(3) *In Matth.*, cap. 18, n. 16; *In Ps.* LIX, n. 4. Dans un autre endroit : « Quia ex peccato omnis caro est, a peccato scilicet Adam parente deducta, « in similitudine peccati carnis est missus (Christus), existente in eo non « peccato, sed peccati carnis similitudine. » (*Oper. incerti fragm.*, VIII.)

(4) *Sermon pour un temps de famine et de sécheresse; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 137-138.

(5) *Hymn. sacr.*, serm. VII ; *Ibid.*, IV, 245 ; *Serm. contre les Ariens ; Ibid.*, III, 173-174.

tous péché dans le premier homme, et avec l'héritage de la nature s'est répandu d'un seul sur tous l'héritage du péché. . . Adam est donc en chacun de nous; en lui a péché la nature humaine; car c'est par un seul que le péché est passé sur tous (1). » — Enfin Chrysostome dit : « Comment la mort est-elle venue et a-t-elle établi sa domination? Par le péché d'un seul; car que peut signifier cette assertion : « En qui tous ont péché? » A dater de la chute d'Adam, ceux-là mêmes qui n'ont pas goûté du fruit défendu sont tous devenus mortels. . . Ce seul péché a causé la mort de tous (2). »

Nous nous abstiendrons de citer des passages analogues d'une infinité d'autres Docteurs de l'Église qui vécurent à la même époque (3); ceux que nous venons de citer sont plus que suffisants pour démontrer l'inconséquence des Pélagiens, tant anciens que modernes, qui prêtent à Augustin l'invention de la doctrine du péché originel, et pour faire reconnaître la justesse des paroles de ce Docteur à l'un des disciples de Pélage : « Ce n'est pas moi qui ai imaginé le péché originel, auquel l'Église universelle croit depuis son origine; mais toi qui rejettes ce dogme, tu es certainement un nouvel hérétique (4). »

III. — Enfin la réalité de ce péché, qui, de nos premiers

---

(1) *Apol. David.*, II, cap. 12, n. 71. Cf. *Apol. David.*, I, cap. 2, n. 46; *Epist.* LXXIII, n. 8; *De Myst.*, cap. 6, n. 32; *Epist. de Fide ad Hier.* (in Maj., VII, 1, p. 159). Dans le dernier endroit, cette idée est rendue avec une clarté particulière : « Talis erat omnium a primis ducta genitoribus causa mor- » talium ut *originali peccato* transeunte per posteros nullus pœnam damna- « tionis evaderet, nisi Verbum caro fieret et habitaret in nobis. »

(2) *Homil.* X *in epist. ad Rom.*, cap. 5. Cf. *In Is.*, VII, n. 7.

(3) Clem. Alex. *Strom.*, III, 16; Origen., *In Jerem.*, homil. VIII, n. 1; *In Cantic.*, VIII, 6; *In Lev.*, homil. VIII, n. 3; Athanas. *Contr. Arian.*, orat. 1, n. 51, 61; Greg. Nyss. *De eo quid sit ad imag. et simil. Dei*, t. II, p. 29, éd. Morel; *In Ps. tract.* II, cap. 13; Macar. *De Libert. ment.*, n. 2; *De Pat. et Discret.*, cap. 9; homil. V, 1, 2, 3; Didym. Alex. *In I Joann.*, V, 19; Cyrill. *De Incarn.*, cap. 12, in Maj., VIII, II, p. 72; Theodoret. *In Ps.* L, 7.

(4) *De Nupt. et Concup.*, II, cap. 12. Les Pélagiens citaient à l'appui de leur erreur certains passages des écrits des anciens Pères, tels que Cyprien, Hilaire, Chrysostome et surtout Ambroise; mais l'inexactitude de toutes ces citations fut déjà signalée par le bienheureux Augustin. (*Contr. duas epist. Pelag.*, IV, 8; *De Nat. et Grat. contra Pelag.*, LXIII; *Contr. Julian.*, 1, 6; *De Grat. Christi et pecc. orig. contr. Pelag.*, XLIII, n. 47; *De Nupt. et Concup.*, I, cap. 35, n. 40.)

parents, a passé sur nous tous, est établie également par la saine raison fondée sur l'expérience.

I. — Quiconque rentre en soi-même et s'examine attentivement ne peut se défendre de dire avec saint Paul : « Je sais qu'il n'y a rien de bon en moi, c'est-à-dire dans ma chair, parce que je trouve en moi la volonté de faire le bien, mais je ne trouve point le moyen de l'accomplir ; car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. Que si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. Lors donc que je veux faire le bien, je trouve en moi une loi qui s'y oppose, parce que le mal réside en moi ; car je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit et me rend captif sous la loi du péché, qui est dans les membres de mon corps. » (Rom., VII, 18-23.) En particulier, une observation attentive de soi-même et de ses proches conduit nécessairement à reconnaître les vérités suivantes : 1° Il y a en nous une lutte incessante entre l'esprit et la chair, la raison et les passions, les tendances vers le bien et les entraînements au mal. 2° Dans cette lutte incessante, presque toujours la victoire reste du côté de la chair, des passions et du mal ; la chair prévaut en nous sur l'esprit ; les passions dominent la raison, et les entraînements au mal prévalent sur les aspirations au bien. Nous aimons le bien par notre nature, nous le désirons, nous y trouvons du plaisir ; mais pour le faire les forces nous manquent ; nous n'aimons point le mal naturellement, mais nous y sommes irrésistiblement entraînés. 3° Nous ne contractons l'habitude du bien qu'avec de grands efforts et très-lentement, au lieu que, celle du mal, c'est bien vite et sans le moindre effort qu'elle se forme en nous, et réciproquement. 4° Nous éprouvons la plus grande difficulté à nous défaire d'un défaut quelconque, à vaincre telle ou telle passion, même parfois la plus insignifiante, au lieu qu'il suffit souvent de la tentation la plus légère pour nous faire renier une vertu qui nous a coûté bien des combats. Cette prédominance du mal sur le bien dans la nature humaine fut remarquée dans tous les

temps. Moïse écrit, en parlant des hommes antérieurs au déluge, que « Toutes les pensées de leurs cœurs étaient en tout temps appliquées au mal » (Gen., vi, 5); puis, de ceux qui vivent après, que « L'esprit de l'homme et toutes les pensées de son cœur sont portés au mal dès sa jeunesse. » (viii, 21.) Suivant David: « Tous se sont détournés de la droite voie; ils sont tous devenus inutiles. Il n'y en a point qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul. » (Ps. xiii, 4; Comp. xxv, 4.) Salomon dit qu'« Il n'y a point d'homme juste sur la terre, qui fasse le bien et ne pèche point » (Eccl., vii, 21); que « Le juste tombera sept fois et se relèvera. » (Prov., xxiv, 16.) Les écrits des Prophètes sont remplis de plaintes et de censures contre les iniquités de leurs contemporains. Les Apôtres prêchent que « Tout le monde est sous l'empire du malin esprit » (I Jean, v, 19); que « tous ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu. » (Rom., iii, 23.) Les sages mêmes du paganisme se plaignaient que tout le genre humain était perverti, et qu'un penchant irrésistible, inné en l'homme, l'entraînait au mal (1). D'où provient un tel désordre dans la nature humaine? D'où viennent cette lutte contre nature entre ses facultés et ses tendances, cette prédomination contre nature de la chair sur l'esprit et des passions sur la raison, enfin cette inclination contre nature au mal prévalant sur le penchant naturel au bien?

II. — Tout ce que les hommes ont pu imaginer pour rendre raison de cet état de choses est dénué de fondement ou même absurde; la seule explication qui puisse nous satisfaire complétement, c'est celle que la Révélation nous offre dans la doctrine du péché originel, héréditaire.

Et d'abord il est impossible d'admettre avec les anciens que tout le mal qui existe en l'homme provient de son corps; que la matière dont est revêtu son esprit combat, par sa nature même, toutes ses tendances spirituelles, obscurcit sa raison, porte le désordre dans sa volonté et dans son cœur, et de l'erreur l'entraîne inévitablement dans le vice. Premièrement

---

(1) Plat. *De Legib.*, ix; Cicer. *Quæst. Tuscul.*, iii, n. 1; Senec. *De Clementia*, i, cap. 6; *De Ira*, iii, cap. 26; Horat. *Sat.*, i, 13, 16.

cette opinion conduit à de funestes conséquences opposées à la saine raison. Si la matière est la cause du péché, c'est Dieu lui-même qui est l'auteur du péché, car Il est le créateur de la matière; Il a créé notre corps aussi bien que notre âme et les a réunis; nous n'avons donc pas la moindre responsabilité; nous ne sommes pas coupables lorsque nous faisons le mal, parce que nous agissons conformément à la nature que nous tenons de Dieu; il n'existe donc pas de différence entre le bien et le mal, et la loi morale ne doit plus avoir pour nous aucune signification. Secondement cette opinion, sans rien expliquer, est en contradiction avec l'expérience. S'il est vrai qu'il y ait lutte entre l'esprit et la chair par leur nature même; s'il est vrai que, pendant que l'esprit nous conduit naturellement au bien, la chair nous entraine de son côté naturellement au mal, pourquoi n'est-ce pas l'esprit qui prévaut en nous sur la chair, mais la chair qui prévaut sur l'esprit, au lieu qu'on devrait naturellement attendre tout le contraire? Comment se fait-il que, de l'aveu de tous, le penchant au mal prédomine en nous sur le penchant au bien, en sorte que « Nous ne faisons pas le bien que nous voulons, mais le mal que nous ne voulons pas? » (Rom., VII, 19.) D'où vient, du moins, qu'il ne s'y trouve pas égalité de force entre le penchant au bien et le penchant au mal? D'un autre côté, quoiqu'il soit vrai que certaines passions et certains vices ont en apparence leur cause dans notre organisation physique, par exemple, la colère, à laquelle sont particulièrement sujets les gens d'un tempérament bilieux, etc., il est en revanche d'autres passions et d'autres vices, comme l'amour-propre, l'orgueil, l'envie, l'ambition, qu'il est impossible de faire provenir du tempérament, qui germent et se développent immédiatement dans l'âme, et par conséquent ont leurs racines dans l'âme et non dans le corps.

Il n'y a pas moins de fausseté dans cette idée de quelques penseurs modernes qu'en l'homme le mal est la conséquence nécessaire de sa nature bornée. « L'homme, disent-ils, est borné par sa nature, et un être borné est nécessairement imparfait; de l'imperfection de toutes les facultés de l'homme proviennent ses erreurs, et de celles-ci provient naturellement

le mal. » Il est vrai que tout être borné est imparfait comparativement à un autre être moins borné que lui, et que tous les êtres bornés sont imparfaits comparativement à l'Être infini; mais cela ne veut point dire que chaque être borné soit imparfait par lui-même, qu'il soit insuffisant pour ses fins, incapable de satisfaire aux lois de sa nature. Ainsi les Anges mêmes sont bornés et imparfaits en comparaison de Dieu; cependant ils n'en sont pas moins parfaits dans leur ordre, chacun à sa place; ils sont exempts de péché, car ils remplissent leur destination; ils accomplissent la loi morale autant que le comportent les bornes de leur nature; ils aiment leur Créateur de toute la puissance d'amour qui leur fut départie. Il en est de même de l'homme : quoique plus borné, plus imparfait encore, comparativement à Dieu, que ne le sont les Anges, il eût pu rester parfait dans son rang suivant sa destination; il eût pu accomplir la loi morale autant que le comportait sa nature bornée; il eût pu aimer Dieu de toutes les forces de son humanité; il eût pu avoir un degré de sainteté inférieur sans doute comparativement aux Anges, et pourtant rester pur et sans tache devant Dieu. Être imparfait, c'est posséder des qualités moins élevées qu'un autre être plus haut placé sur l'échelle de l'existence, au lieu que, être pécheur, c'est enfreindre par abus de liberté les rapports qui doivent exister entre le Créateur et la créature raisonnable, s'écarter volontairement des sentiers de la loi de Dieu et aller contre sa propre destination. Dieu n'exige point de nous des vertus au-dessus de nos forces; Il ne nous impose pas l'obligation d'une sainteté inaccessible à notre nature; Il ne veut que ce qui nous est tout à fait naturel, que ce qu'il nous est possible de faire selon la mesure de nos forces. Or, s'il en est ainsi, la violation de la loi de Dieu par l'homme ne saurait être envisagée comme une simple conséquence de sa nature bornée et de son imperfection relative. Non, c'est un mal réel, témoignant de la corruption de sa nature.

On doit considérer comme étant également dans l'erreur certains esprits des temps modernes qui voient la source du mal non point dans la nature de l'homme, mais dans les vices

de son éducation, prétendant que chaque homme naît pur et innocent, tel qu'Adam fut créé, et ne devient méchant et vicieux que par suite d'une mauvaise éducation, des mauvais exemples, etc. S'il en était ainsi, on aurait lieu de s'étonner que, depuis plus de sept mille ans que l'humanité travaille sans relâche à perfectionner son éducation, elle n'ait point encore appris à conserver la pureté et l'innocence primitives dans lesquelles naîtraient tous les hommes ; on ne pourrait comprendre par quelle dure nécessité tous les hommes recevraient et transmettraient aux autres précisément cette mauvaise éducation. Personne n'ignore que, de nos jours, dans nombre d'États civilisés, on prend toutes les mesures imaginables pour perfectionner les établissements publics destinés à l'éducation de la jeunesse, qu'on emploie les moyens les plus efficaces pour préserver les élèves de la contagion du vice et les former à la vertu. Cependant la puissance du mal se maintient, l'inclination au vice prédomine visiblement dans les hommes, comme elle fit toujours, sur l'inclination à la vertu, et même il se commet aujourd'hui des crimes qu'on ne connaissait point autrefois. Voilà tout autant d'énigmes inexplicables pour quiconque admet que l'homme naît bon, et que, dans nôtre éducation, on doit travailler, non point à corriger les défauts avec lesquels nous sommes venus au monde, mais à conserver intègre notre pureté héréditaire. Il faut le dire, enfin; bien qu'une mauvaise éducation puisse réellement augmenter en nous le mal et en accélérer le développement, ainsi qu'une bonne éducation en affaiblit ordinairement la puissance et même peut en partie l'étouffer dans son principe, cependant le mal existe en nous bien avant toute espèce d'éducation. Il suffit, pour s'en couvainere, d'une simple observation sur l'enfant en bas âge, qu'on n'a encore assujetti à aucun système d'éducation, et qui n'a pu ressentir encore les avantages ou les défauts de la méthode suivie pour le développement et la direction de ses facultés. L'observateur le plus superficiel ne peut s'empêcher de remarquer que dans cet enfant se manifestent déjà des dispositions à la colère, à la dissimulation, au mensonge, à la désobéissance; non qu'il ait vu ces divers défauts dans ses parents et qu'il les ait imités, mais

parce que son penchant inné l'y entraîne. On doit dire la même chose au sujet de l'influence des mauvais exemples sur la dépravation de l'homme. Si l'homme naît bon, sans prédisposition ni inclination au mal, d'où vient donc qu'il se laisse plutôt entraîner par les mauvais exemples, et qu'il ne trouve point en lui assez de force pour leur résister ? D'où vient que les mauvais exemples ont sur nous plus d'empire que les bons? D'où vient qu'il nous est infiniment plus aisé de faire le mal que de faire le bien? D'où vient que les premiers germes du mal se manifestent en nous déjà dès la plus tendre enfance, où nous n'avons encore ni la conscience de nous-mêmes ni la faculté d'imiter autrui ?

La solution la plus raisonnable de ces différentes questions, l'explication la plus juste du mal qui existe dans la nature humaine, c'est celle que nous offre la Révélation divine lorsqu'elle nous dit : Le premier homme fut en effet créé innocent et droit ; mais il pécha devant Dieu et pervertit par ce fait tout son être. En conséquence de cela, tous les hommes issus de lui naissent naturellement avec la tache originelle, une nature corrompue et le penchant au mal. Ici rien de difficile à concevoir ou d'invraisemblable. Nous voyons par expérience des enfants hériter des maladies de leurs parents, et ces maladies se maintenir parfois longtemps dans certaines familles et y passer de génération en génération. L'expérience et le plus vulgaire bon sens nous apprennent que « Un mauvais arbre ne peut produire de bons fruits » (Matth., VII, 18); que d'une source infecte découle naturellement une eau impure; que, la racine d'un arbre étant attaquée, le tronc lui-même ne peut rester exempt d'altération. Il en est tout à fait de même de l'humanité: corrompue dans sa racine, elle doit nécessairement aussi se montrer corrompue dans ses branches. Et si le premier homme s'est fait pécheur, qu'il ait perverti toute sa nature, il ne se peut que sa postérité n'hérite pas également de cette nature pécheresse et pervertie.

§ 93. *Conséquences du péché originel pour nous.*

En passant ainsi d'Adam et d'Ève à tout le genre humain,

le péché originel y apporte inévitablement toutes les mêmes conséquences qu'il eut pour nos premiers parents. Voici les principales :

I. — L'obscurcissement de la raison, et surtout le peu d'aptitude à comprendre les choses spirituelles qui sont du domaine de la religion. « L'homme animal, » dit l'Apôtre, « n'est point capable des choses qui sont de l'Esprit de Dieu ; elles lui paraissent une folie, et il ne peut les comprendre, parce que c'est par une lumière spirituelle qu'on en doit juger. » (I Cor., II, 14.) En conséquence il souhaite aux nouveaux convertis à Christ, comme l'un des premiers biens, « que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, leur donne l'Esprit de sagesse et de lumière pour le connaître. » (Eph., I, 17.) Néanmoins il ne faut pas s'exagérer cet obscurcissement de la raison, et croire que, par suite du péché originel, les hommes soient devenus tout à fait incapables de comprendre les choses spirituelles ; au contraire le même saint Apôtre assure, en parlant des païens, « qu'ils ont connu ce qui se peut découvrir de Dieu, Dieu même le leur ayant fait connaître ; car les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que ses créatures nous en donnent, » et que, par cette raison, ils sont inexcusables, « parce que, ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu. » (Rom., I, 19, 20, 21.) Et, s'il n'était resté en l'homme déchu aucune aptitude quelconque à saisir les objets de la foi, il eût même été impossible de lui communiquer la Révélation divine, qu'il n'eût été en état ni de reconnaître ni de s'approprier. Cette conséquence du péché originel fut reconnue en nous par tous les Docteurs de l'Église (1).

II. — L'altération de la liberté et son penchant au mal plutôt qu'au bien. Saint Paul exprime en détail ce déplorable état de nos facultés actives lorsqu'il dit : « Je sais qu'il n'y a rien de

(1) Tatian. *Ad Græc.*, XIII, XIV, XXX ; Macar. *Homil.* XXV, n. 2 ; *De Libert. ment.*, n. 21 ; Augustin. *De Civit. Dei*, XXII, 22, n. 1 ; Gregor. *In Job.*, V, 34, n. 61.

bon en moi, c'est-à-dire dans ma chair, parce que je trouve en moi la volonté de faire le bien, mais je ne trouve point le moyen de l'accomplir; car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. Que si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. Lors donc que je veux faire le bien, je trouve en moi une loi qui s'y oppose, parce que le mal réside en moi ; car je me plais dans la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit et qui me rend captif sous la loi du péché, qui est dans les membres de mon corps. » (Rom., VII, 18-23.) Mais, d'un autre côté, il n'est point exact d'affirmer que le péché originel a totalement détruit en nous la liberté, en sorte que nous ne pouvons pas même rien vouloir de bien et que tout notre être est devenu méchant. (*Conf., orth.*, art. 1, rép. à quest. 27, *Lettre des Patr. d'Or. sur la Foi orth.*, art. 14.) Cette idée est en opposition avec les paroles que nous venons de citer, où l'Apôtre dit au moins qu' « il se trouve en nous la volonté de faire le bien; » que, par notre nature, nous ne voulons pas le mal, que même nous le détestons (Rom., VII, 17), et qu'il y a encore, dans l'homme intérieur, un reste de bien, qui se complaît dans la loi de Dieu. Elle est en opposition également avec tous ces nombreux passages dans lesquels sont adressés à l'homme déchu des commandements, des avis, des exhortations, des promesses et des menaces, par exemple, le Décalogue tout entier (Exode, XX, 3, etc.), et toutes les promesses et menaces au peuple d'Israël, exposées dans les derniers chapitres du Deutéronome (XXVIII, 30); ces passages ne peuvent avoir aucun sens, à moins qu'on ne suppose en l'homme un reste de liberté. Elle est aussi en opposition avec ces passages, presque également nombreux, où l'Écriture non-seulement suppose, mais même affirme directement que l'homme déchu est libre en sa volonté, et nommément au point de vue de la vie spirituelle; qu'il est le maître de ses actions, et qu'il a le pouvoir de se soumettre à Dieu comme celui de résister à sa volonté sainte; par exemple : « Si quelqu'un veut venir

après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive (Matth., XVI, 24); « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements » (Matth. XIX, 17); « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez, et le donnez aux pauvres... venez et suivez-moi (*Ibid.*, 21); « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de moi-même » (Jean, VII, 17); « Jérusalem, Jérusalem ! qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu » (Matth., XXIII, 37); « Mais celui qui, n'étant pas engagé par aucune nécessité, et qui, se trouvant dans un plein pouvoir de faire ce qu'il voudra, prend une ferme résolution dans son cœur et juge en lui-même qu'il doit conserver sa fille vierge, fait une bonne œuvre. » (I Cor., VII, 37.) Elle est encore en opposition avec l'enseignement unanime des Pères et Docteurs de l'Église, qui, en représentant la liberté comme extrêmement faible dans l'homme déchu, assurent pourtant que le péché originel ne l'a point anéantie en nous (1), et qu'à présent même chacun de nous est libre de choisir le bien ou le mal, malgré toutes les séductions qui nous entourent (2). De là, dans leurs écrits, tant d'enseignements et d'exhortations adressés aux chrétiens, pour qu'eux-mêmes, de leur côté, moyennant le secours de la grâce divine, ils s'efforcent de combattre à outrance contre le

---

(1) Justin. *Apolog.*, I, 24 ; Athenag. *Leg.*, XXIV ; Clem. *Strom.*, II, 4 ; III, 9 ; IV, 20 ; Origen. *De Princ. prolog.*, n. 5 ; Tertull. *Contr. Marc.*, II, 5 ; Cyprian. *Epist.* LV ; *Exhort. castit.*, cap. 2.

(2) Cyrill. de Jér., *Catéch.*, IV, 21; Basile le Gr., *Sur ce que Dieu n'est point l'auteur du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 154 : Ambros. *In Hexaem.*, I, cap. 8. Le premier dit proprement : « L'âme est indépendante; le diable peut donc l'exciter, mais non la contraindre. Il te suggère des idées de sensualité : tu les adoptes si tu le veux, sinon tu les repousses. Car, si tu te livrais à la sensualité nécessairement, Dieu aurait-il préparé la gébenne, et, si tu faisais le bien par nature et non par volonté, pourquoi Dieu eût-il préparé les couronnes indescriptibles ? L'agneau est doux, mais il n'est pas couronné pour sa douceur, parce que sa douceur provient, non de sa liberté, mais de sa nature même (p. 71-72). » Voir aussi p. 547, notes 6, 7, 8, 9; p. 548, notes 1, 2, 3, 4; p. 549, notes 1, 2, 3, et leur texte.

péché et d'avancer dans la vertu (1). Elle est enfin en opposition avec le sentiment intime de l'individu comme avec la conviction de tous les peuples. Nous sentons tous que nous choisissons entre diverses actions qui nous sont possibles, et que notre choix n'est point le résultat de la contrainte, mais l'effet de notre libre arbitre ; qu'il dépend de nous d'exécuter l'action de notre choix d'une manière ou d'une autre ; que nous sommes parfaitement libres de la laisser inachevée et d'en choisir une autre à la place, etc. Voilà pourquoi, chez tous les peuples, il y eut, de tout temps, des lois pour régler leurs actions ; chez tous il y eut l'idée de la différence entre les bonnes et les mauvaises actions, et les unes comme les autres furent imputées à leurs auteurs.

III. — L'obscurcissement et non l'anéantissement de l'image de Dieu. L'obscurcissement de cette image doit être admis nécessairement comme conséquence de celui de la raison de l'homme et de l'altération de sa liberté. Quant à l'anéantissement, il est impossible ; car ni la raison, ni la liberté, avec leurs tendances naturelles au vrai et au bon, n'ont été anéanties dans l'homme par le péché originel. L'Écriture sainte atteste, en effet, que l'image de Dieu est restée en nous, même depuis la chute. Ainsi Dieu, en bénissant Noé et ses enfants, après le déluge, leur confirme, entre autres choses, la domination sur tous les animaux (Gen., IX, 1, 2) : c'était là, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'un des traits essentiels de l'image de Dieu dans l'homme ; et plus loin, en défendant de répandre le sang de l'homme, il exprime ainsi sa volonté : « Quiconque aura répandu le sang de l'homme sera puni par l'effusion de son propre sang ; car l'homme a été créé à l'i-

(1) Augustin, par exemple, exhortait ainsi ses auditeurs : « Tenez pour certain que vous agissez librement. Comme vous vivez, vous agissez. Dieu n'est point un aide pour vous si vous ne faites rien vous-mêmes ; Il ne coopère pas avec vous si vous ne combattez pas..... Dieu ne fait pas de vous son temple, comme de ces pierres inanimées que l'architecte prend et dispose. Ce n'est pas ainsi que doivent être des pierres vivantes. Vous, comme pierres vivantes, construisez-vous vous-mêmes en temple du Seigneur. On vous conduit, mais, vous aussi, marchez ; on vous conduit, vous aussi, suivez. » (*Serm.* CLVI ; alias XIII, n. 13.)

mage de Dieu. » (Gen., IX, 6.) Les Docteurs de l'Église reconnurent aussi toujours des restes de l'image de Dieu dans l'homme déchu (1), et reprochèrent aux partisans d'Origène de croire que le péché originel avait entièrement effacé en nous cette image (2). Et si l'image de Dieu, qui est en nous l'unique fondement de notre union (religion) avec Dieu, notre prototype, y était complétement effacée, nous ne serions plus aptes à nous unir de nouveau avec Lui, et le christianisme n'aurait plus aucune signification.

IV. — La mort avec ses avant-coureurs : les maladies et les souffrances. L'Apôtre atteste cette conséquence lorsqu'il dit : « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes... » (Rom., V, 12); et ailleurs : « Parce que la mort est venue par un homme, la résurrection des morts doit venir aussi par un homme. » (I Cor., XV, 21.) Les anciens Docteurs de l'Église l'attestent également. Selon Tatien : « Nous ne fûmes pas créés pour mourir, mais nous mourons par nous-mêmes; c'est notre propre volonté qui nous a perdus (3). » Suivant Théophile : « Par sa désobéissance l'homme s'est soumis à la maladie, au chagrin, à la souffrance, enfin à la mort (4). » Saint Basile dit : « Adam s'attira la mort par son éloignement de Dieu;... ce n'est donc pas Dieu qui a fait la mort; c'est nous-mêmes qui nous la sommes attirée par notre consentement au mal (5). » Grégoire le Théologien : « J'ai vu bien souvent des infortunes, et des infortunes irréparables; mais jamais je n'ai vu de prospérité sans amertume, depuis que la séduction fa-

(1) Epiph. *Hær.*, LXX, n. 3; Grég. de Nysse, *Serm.* I, sur ces paroles : *Faisons l'homme à notre image*...; *Lect. chr.*, 1840, III, 322 : « Ce qui constitue en moi l'*image* de Dieu, c'est que je suis doué de raison; mais c'est moi qui me fais *à la ressemblance* de Dieu en devenant chrétien; » Cyrill. *Adv. Anthrop.*, cap. 5, 10; Augustin. *De Spiritu et Littera*, cap. 28; *Retractat.*, II, 24; Démétrius de Rostow, *Recherch.*, p. 293-294.

(2) Epiphan. *Epist. adv. Joann. Ierosol.*; Hieron. *Epist.* XXXVIII *ad Pammach. de error. Joann. Ierosol.*

(3) *Orat. ad Græc.*, cap. 11; cf. cap. 7.

(4) *Ad Autol.*, II, 25.

(5) *Sur ce que Dieu n'est point l'auteur du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 155.

tale et l'envie de l'adversaire ont imprimé sur mon front le sceau de la réprobation (1). » Suivant saint Ambroise : « C'est le crime d'Adam qui nous a assujettis à la mort (2). » Cela est attesté par d'autres encore (3).

§ 94. *Application morale du dogme.*

En méditant sur l'origine et la nature de l'homme, sur sa destination et sa condition première, sur sa chute et les suites de cette chute, nous avons beaucoup de choses à apprendre.

I. — Le Seigneur Dieu daigna distinguer l'homme à sa création même. Avant de le créer Il tint conseil dans sa mystérieuse trinité; puis Il forma son corps de ses propres mains et lui souffla au visage la respiration de la vie, tandis que, tous les autres êtres du monde visible, Il les créa par sa seule parole et son commandement. Cela nous apprend, d'un côté, à savoir apprécier notre supériorité sur tout ce qui est de la terre (4), et, de l'autre, à rendre grâce à notre Créateur, qui, avant même de nous avoir donné l'existence, nous aimait déjà tant selon son infinie bonté.

II. — La première femme fut formée d'une côte de son mari. Ici il y a, pour le mari et pour la femme, une leçon d'amour

---

(1) *Hym. sacr.*, serm. 10; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 260.

(2) *Serm.* XLVII; cf. *De Vocat. gent.*, I, cap. 3; *In Luc.*, VII, cap. 15.

(3) Justin. *Dialog. cum Tryph.*, n. 88; Iren. *Contr. Hær.*, V, 12, n. 3; Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 9; V, 25; Lactant. *Inst. divin.*, II, 13; Hilar. *In Ps.* LXII, n. 6; Greg. Nyss. *De Virginit.*, cap. 13; Augustin. *De Civit. Dei*, XIII, 15.

(4) « La lumière a été créée, » dit saint Grég. de Nysse, « mais par un simple commandement; *Dieu dit : Que la lumière se fasse.* Le ciel a été créé, mais sans préconsultation. Les étoiles ont été créées, mais également sans délibération préliminaire. Les océans et les mers sans nombre ont été créés, mais aussi par un simple commandement. Les animaux, les bêtes, les poissons ont été créés; mais *Il dit, et ils furent.* Ici, au contraire, l'homme n'existe pas encore, et il se tient conseil sur l'homme. Il n'est point dit, comme par rapport aux autres animaux : *Que l'homme soit.* Reconnais donc ta supériorité; ta création n'a pas été abandonnée à un simple commandement; mais en Dieu il se forme un conseil pour délibérer de quelle manière doit être amené à l'existence cet être supérieur. » (Serm. 1 sur ces paroles : *Faisons l'homme*.. *Lect. chr.*, 1840, III, 300-301.)

mutuel et de bonne harmonie, l'un et l'autre ayant une seule et même nature, et, pour la femme en particulier, une leçon de soumission à son mari; car, dit l'Apôtre : « L'homme n'a point été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme. » (I Cor., xi, 8.)

III. — Tout le genre humain provient d'un même couple primitif : Adam et Ève. Ainsi, nonobstant le nombre et la diversité des familles humaines qui peuplent la terre, nous sommes tous frères, tous d'une seule et même nature. Comme cela doit rendre intelligibles à mon cœur ces paroles de mon divin Maître : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même ! » (Marc, xii, 31.)

IV. — Outre que le Seigneur Dieu créa au commencement nos premiers pères par une action immédiate, Il crée aussi chacun de nous médiatement; Il forme notre corps dans le sein maternel, et Il nous donne une âme. Si donc, par le seul instinct de la nature, nous honorons et aimons nos parents, notre père et notre mère, à combien plus forte raison ne devons-nous pas honorer et aimer notre Créateur, qui, dans un sens plus rigoureux, est tout à la fois notre père et notre mère (1)!

V. — Il a plu au Seigneur de nous former de deux parties : l'âme et le corps. « Glorifiez donc Dieu, » nous prêche l'Apôtre, « dans vos corps et dans vos esprits, qui lui appartiennent. » (I Cor., vi, 19, 20.)

VI. — L'âme est la partie la plus noble de notre être; elle est toute spirituelle, douée de raison, de liberté, d'immortalité,

---

(1) « Mon bien-aimé, » écrit saint Démétrius de Rostow, » ton père, qui t'a engendré en la chair, n'est point ton véritable père; car il n'a engendré qu'une chair corruptible, qui périt bien vite; mais le Dieu tout-puissant est ton véritable père, en tant qu'Il a créé ton âme immortelle et l'a mise en ta chair conçue par son ordre. L'un est ton père visible; l'autre, ton père invisible. Ton père visible est mortel, n'existe que pour un temps...; ton père invisible est immortel, éternel, tout-puissant, contenant tout en Lui-même. Il dit, et tu fus formé dans le sein de ta mère; Il ordonna, et tu fus mis au monde; et si ton devoir est de respecter ton père selon la chair, à combien plus forte raison ne dois-tu pas respecter Celui qui nous créa à son image et à sa ressemblance, nous doua de jugement et de raison, nous donna l'empire sur les œuvres de ses mains, et nous, ses esclaves, nous adopta pour fils, frères et amis par un effet de sa grâce! » (*Instr. dogm. extr. des écrits de Démétrius de Rostow; Lect. chr.*, 1842, iv, 370-371.)

tandis que le corps a été tiré de la terre et fait pour y retourner toujours. L'âme doit donc être en nous le principe dominant, et le corps rester sous sa dépendance; nous devons nous préoccuper avant tout de notre âme, et seulement après songer à notre corps.

VII. — Le Seigneur Dieu daigna nous former à son image et à sa ressemblance. « Soyez donc, vous autres, parfaits, » nous dit le Sauveur, « comme votre Père céleste est parfait » (Matth., v, 48); conduisez-vous de manière à faire briller réellement en vous l'image de Dieu.

VIII. — L'homme a une haute destination : il est appelé à être uni avec Dieu par le lien de la religion, à vivre pour Dieu et à faire ce qui Lui est agréable; il est appelé à développer graduellement et à perfectionner sans cesse ses forces spirituelles, à parvenir ainsi à différents degrés de félicité; il est appelé à être le roi et le souverain de toute la nature, qui lui est subordonnée. Ayons donc toujours devant les yeux ce noble but, auquel nous devons tendre, et qu'il éclaire pour nous, comme un astre conducteur, le ténébreux sentier de la vie.

IX. — Le Seigneur Dieu créa l'homme parfait d'âme et de corps; puis, après l'avoir créé, Il le plaça sur la terre dans une habitation de délices, dans le paradis; là Il coopéra Lui-même au développement de ses forces spirituelles, Il l'honora de ses révélations immédiates, Il habita en lui par sa grâce; Il lui donna l'arbre de vie et d'immortalité même pour son corps; enfin, pour ouvrir devant lui une carrière à ses exploits et à ses mérites, Il lui donna son commandement. Mais l'homme enfreignit ce commandement divin, irrita son Créateur, et perdit sa gloire primitive, devint imparfait et corrompu dans tout son être, assujetti aux maladies, aux misères et à la mort. Qu'il est donc dangereux d'enfreindre la volonté divine! Que le péché est donc funeste et destructeur! Qu'il est donc terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant, juste Juge!!!

X. — Le péché originel avec toutes ses conséquences a passé également sur tout le genre humain, de sorte que tous nous sommes conçus et nés dans l'iniquité, faibles d'âme et de corps, coupables devant le Seigneur. Que cela nous apprenne à nous

humilier et à reconnaître tout ce qu'il est en nous de faiblesses et de défauts; que cela nous apprenne aussi à demander à Dieu le secours de sa grâce et à nous prévaloir avec reconnaissance des moyens de salut qui nous sont offerts dans le christianisme!

CHAPITRE II.

DE DIEU, COMME PROVIDENCE.

§ 95. *Doctrine de l'Église et composition de ce chapitre.*

La doctrine de l'Église orthodoxe sur Dieu, comme Providence, est exprimée ainsi dans la Lettre des Patriarches de l'Orient sur la Foi orthodoxe : « Nous croyons que tout ce qui existe, visible et invisible, est gouverné par la divine Providence. Au reste, le mal, en tant que mal, Dieu ne fait que le prévoir et le tolérer; mais, comme Il n'en est point l'auteur, Il n'en fait pas l'objet de sa Providence. Le mal une fois produit est tourné vers un but utile par la bonté souveraine qui ne crée point le mal, mais seulement le fait tourner à bien autant que cela est possible (art. 5). Et dans la Confession orthodoxe de l'Église catholique et apostolique d'Orient nous lisons : « De ce qu'il y a de plus petit à ce qu'il y a de plus grand, Dieu connaît (γνωρίζει) tout avec une parfaite exactitude et prend soin de chaque créature. » (Art. 1, rép. 29.)

Nous suivrons, dans l'exposition de la doctrine de Dieu comme Providence, le même ordre que nous avons suivi dans l'exposition de la doctrine de l'Église à l'endroit de Dieu comme Créateur de l'univers, c'est-à-dire que nous parlerons d'abord de la Providence de Dieu en général, et ensuite de la Providence de Dieu en particulier, par rapport aux principaux ordres de créatures : le monde spirituel, le monde matériel, et le monde en abrégé ou l'homme.

ARTICLE I.

DE LA DIVINE PROVIDENCE EN GÉNÉRAL.

§ 96. *Idée de la divine Providence; ses actes et ses espèces, et fausses idées sur ce dogme.*

Sous le nom de Providence divine on a de toute antiquité compris le soin que Dieu prend de tous les êtres de l'univers (1), ou, comme l'exprime plus en détail le grand Catéchisme chrétien : « La divine Providence, c'est cette action continuelle de la toute-puissance, de la sagesse et de la bonté divines, par laquelle Dieu conserve aux créatures leur existence et leurs forces, les dirige à de bonnes fins, favorise tout ce qui est bien, mais arrête ou corrige et fait tourner au bien ce qui, pour s'en être éloigné, est un mal. » (Art. 1, p. 36, M., 1840.)

Ainsi dans l'idée générale de la divine Providence on distingue trois actes particuliers : la conservation, la coopération ou l'assistance, et le gouvernement ou la direction.

La conservation des créatures, c'est cette action divine par laquelle le Tout-Puissant maintient l'existence, soit au monde en son entier, soit à chacun des êtres qui le composent, avec ses forces, ses lois et son activité.

La coopération ou *l'assistance*, c'est cette action divine par laquelle l'Être tout bon, en laissant aux créatures l'usage de

---

(1) Ainsi s'expriment sur la Providence Basile le Grand : « Tout être créé, soit visible, soit invisible, a besoin, pour sa conservation, de la sollicitude (ἐπιμελέιας) divine » (*Du Saint-Esprit*, chap. 8, n. 19; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 259); Némésius : Πρόνοια ἐστιν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμελεία. (*De Nat. hom.*, cap. 43, apud Galland., t. VII, p. 419), et saint Jean Damascène, qui répète ces paroles de Némésius : « La Providence est le soin que Dieu prend des créatures. » (*Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 29, p. 124.) Au reste, il est à remarquer que, en disant que la Providence est le soin que Dieu prend des créatures, nous parlons de Dieu humainement, faute d'expressions plus exactes; la Providence divine est tout à fait étrangère à cet empressement, à cette sollicitude, à ces travaux, souvent inséparables pour nous du soin que nous prenons des choses.

leurs facultés et de leurs lois, leur vient en même temps en aide et leur prête force pendant leur action. Cela est particulièrement sensible par rapport aux créatures douées de raison et de liberté, qui ont constamment besoin de la grâce de Dieu pour pouvoir avancer dans la vie spirituelle. Au reste, par rapport aux créatures morales, il n'y a réellement coopération de Dieu avec elles que lorsqu'elles choisissent en toute liberté et font le bien; mais, dans tous les cas où elles choisissent et font le mal volontairement, il n'y a là que *permission* de la part de Dieu, et nullement aide et coopération; car Dieu ne peut point faire le mal, et il ne veut point priver les créatures morales d'une liberté dont il les doua lui-même.

Enfin, le *gouvernement* ou la *direction*, c'est cette action divine par laquelle l'Être infiniment sage dirige les créatures, avec toute leur vie et leur activité, vers les différentes fins qu'il leur assigna, corrigeant et faisant tourner à bien, autant que possible, toutes leurs œuvres, même les plus mauvaises.

On voit par là que toutes ces actions de la divine Providence sont distinctes les unes des autres. La conservation embrasse et l'existence des créatures, et leurs facultés, et leur activité; la coopération se rapporte proprement à leurs facultés, la direction à leurs facultés et à leur activité. Dieu conserve tous les êtres de l'univers; Il ne prête coopération et assistance qu'aux bons; quant aux méchants, Il les laisse déployer leur coupable activité; Il les gouverne également tous, et aucune de ces trois actions de Dieu n'est renfermée dans une autre. On peut conserver un être sans coopérer avec lui ni le diriger, coopérer avec lui sans le diriger ni le conserver, enfin le diriger sans le conserver ni coopérer avec lui. Néanmoins, d'un autre côté, il est à remarquer que ces trois actions de la divine Providence ne sont distinctes et séparées que pour nous, à raison des différentes manières dont la Providence se manifeste dans les êtres bornés et infiniment variés de l'univers, et par suite des bornes de notre raison, mais qu'en elles-mêmes elles sont indivisibles et ne constituent qu'une même action divine infinie; car, de même que Dieu « embrasse d'un seul regard

et le tout et chaque être en particulier » (1), ainsi fait-Il tout par une opération simple, indivisible. C'est par une seule et même action qu'Il conserve toutes ses créatures, coopère avec elles et les gouverne.

La Providence divine se divise ordinairement en Providence générale et Providence particulière : la première embrasse l'univers en général, ainsi que les ordres et les espèces de créatures qui y sont; la seconde s'étend sur chaque être de l'univers en particulier et sur chaque individualité, quelque infiniment petite qu'elle paraisse ; et l'Église orthodoxe, en confessant que Dieu, du plus petit au plus grand, a une connaissance exacte de tout et prend soin de chaque créature en particulier (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 29), reconnaît évidemment ces deux sortes de providences.

Les idées que nous venons de donner de la divine Providence excluent complétement : l'erreur des Manichéens, des gnostiques et autres hérétiques, qui, subordonnant tout au destin, ou considérant l'univers comme l'ouvrage d'un principe malfaisant, ou croyant que l'univers peut se passer des soins de Dieu, niaient tout à fait la divine Providence avec toutes ses dispensations (2); l'erreur des Pélagiens, qui refusaient proprement la coopération de Dieu aux créatures tant irraisonnables que raisonnables, la comptant pour incompatible avec leur perfection et leur liberté (3), ainsi que l'erreur opposée de certains sectaires qui, croyant à la prédestination absolue (*prædestinationismus*), exagèrent l'action providentielle sur les créatures raisonnables au point de détruire presque toute leur liberté, et considèrent Dieu comme le véritable auteur de toutes leurs actions, bonnes ou mauvaises (4); enfin l'erreur de quelques penseurs anciens et modernes, qui n'admettent que la Providence générale et rejettent la Providence particulière, l'envisageant comme indigne de Dieu (5).

---

(1) Suivant la remarque de Clément d'Alexandrie. (*Strom.*, VI, 17.)

(2) Vid. apud Tertull. *Adv. Marcion.*, II, 24; Tit. Bostren. *Adv. Manich.*; Augustin. *Hæres.*, 70; Monet. *Adv. Cathar.*, V, 11, § 6.

(3) Apud Hieronym. *Epist.* LXIII (alias CXXXIII), n. 7, *Ad Ctesiph. adversus Pelag.*

(4) Zwingl. *De Provid.*, cap. 5, 6; Calvin. *Inst.*, I, 18, n. 1.

(5) Apud Cyrill. Alex. *Lib. Thesaur.*, XV, p. 150 sq.

§ 97. *Réalité de la divine Providence.*

Que Dieu prenne réellement soin de l'univers et s'occupe de toutes ses créatures, c'est là une doctrine prèchée dans maints passages de l'Écriture sainte ; par exemple, dans le livre de Job : Dieu « voit jusqu'aux extrémités du monde et Il contemple tout ce qui est sous le ciel » (XXVIII, 24) ; ou bien : « Il tient dans sa main l'âme de tout ce qui a vie et tous les esprits qui animent la chair des hommes » (XII, 10) ; dans le livre des Psaumes : « Vous avez fondé la terre, et elle demeure dans le même état. Le jour ne subsiste tel qu'il est que par votre ordre, car toutes choses vous obéissent » (CXVIII, 90, 91); « Tous, Seigneur, ont les yeux tournés vers Vous, et ils attendent de Vous que Vous leur donniez leur nourriture dans le temps propre. Vous ouvrez votre main et Vous remplissez tous les animaux des effets de votre bonté » (CXLIV, 16, 17); dans le livre des Proverbes : « Les yeux du Seigneur contemplent en tout lieu les bons et les méchants » (XV, 3); dans le livre de Néhémie : « C'est Vous qui êtes le seul Seigneur ; c'est Vous qui avez fait le ciel et le ciel des cieux et toute leur armée, la terre et tout ce qu'elle contient, les mers et tout ce qu'elles renferment ; c'est Vous qui animez toutes ces créatures, et c'est Vous que l'armée du ciel adore » (*Ibid.*, IX, 6); dans le livre de la sagesse de Salomon : « Dieu ne respectera la grandeur de qui que ce soit, parce qu'Il a fait les grands comme les petits et qu'Il a également soin de tous » (VI, 8); après « Vous, qui avez généralement soin de tous les hommes, il n'y a point d'autre Dieu » (XII, 13) ; dans l'Évangile selon saint Matthieu : « Soyez les enfants de votre Père, qui est dans le ciel, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (V, 45); dans les Actes des Apôtres : « Dieu n'a jamais cessé de rendre témoignage de ce qu'Il est en faisant du bien aux hommes, en dispensant les pluies du ciel et les saisons favorables pour les fruits, en nous donnant

la nourriture avec abondance, et remplissant nos cœurs de joie » (XIV, 6) (1).

Les saints Pères et Docteurs de l'Église, en défendant la doctrine chrétienne de la divine Providence contre les philosophes païens (2) et contre les hérétiques, la prouvèrent aussi par les arguments de la saine raison, se fondant, d'un côté, sur l'idée de Dieu comme Créateur de l'univers, et, de l'autre, sur l'idée de l'univers comme œuvre de Dieu. Au premier égard ils alléguèrent :

1° La bonté infinie du Créateur, qui ne Lui permet point d'abandonner à elles-mêmes ses propres créatures, qu'Il appela à l'existence uniquement par un effet de sa bonté. « Quel ouvrier, demande saint Ambroise, négligera son ouvrage? Qui abandonnera et repoussera ce qu'il aura lui-même voulu créer? S'il y a de l'inconséquence à prendre soin d'une œuvre, n'y en a-t-il pas davantage encore à l'avoir créée, quand on eût pu sans injustice la laisser dans le néant? Mais l'en tirer et n'en point avoir souci, ne serait-ce pas de la dureté (4)? » « Comment pourrait négliger sa créature, dit un autre Père de l'Église, Celui qui la créa par la profusion de sa bonté (5)? » « Dieu seul, lisons-nous dans Damascène, est bon et sage par nature; étant bon, Il prend soin; car quiconque ne prend pas soin n'est pas bon (l'homme même, que dis-je? la brute, a naturellement soin du fruit de ses entrailles, sinon on l'envisage comme un être dénaturé); et, étant souverainement sage, Il avise au mieux dans l'intérêt de ses créatures (6). »

---

(1) Voici d'autres textes qui se rapportent au même sujet : *Ps.* CIII, 5-28; CXXXIV, 6-7; CXLVI, 4; Is., X, 13; XL, 26; Jér., V, 22; XXIII, 23, 24; XXXI, 36, 37; Sir., XLII, 21-24, 26; Act., XVII, 25, 28; Rom., XI, 36; I Tim., VI, 13.

(2) Comme les disciples d'Aristote (Origen. *In Ps.* XXXV, 6), d'Épicure (Lucret. *Rer. nat.*, V, 196; VI, 389; Plin. *Hist. Nat.*, II, 7), et de Zénon. (Cf. Marc. Aurel. *De se ipso*, VII, 7.)

(3) Les gnostiques, les Manichéens et autres. Voir p. 628, note 2.

(4) *De Offic.*, I, cap. 13.

(5) Theodoret. *Contra Hær.*, lib. V, cap. 10; *Lect. chr.*, 1844, IV, 224.

(6) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 29, p. 125. La même idée avait déjà été exprimée par d'autres docteurs, comme Théodoret : Πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθωσύνην αὐτοῦ λέγω (*Ad Autol.*, I, p. 71), et Némésius : Ἄλλως τε ἀγαθὸς ἐστὶν ὁ Θεός· ἀγαθὸς δὲ ὤν, εὐεργετικός. εἰ δὲ εὐεργετικός, καὶ προνοητικός. (*De Nat. homin.*, cap. 42.)

2° La toute-présence du Créateur. Comme Il remplit de son Être tout ce qui existe, Il est immédiatement présent à chacune de ses créatures; Il voit immédiatement son état et ses besoins, et par conséquent, pour ne pas prendre soin de l'univers, il faudrait qu'Il manquât de bonté ou qu'Il fût insouciant, paresseux (1). « En remplissant l'univers, dit Augustin, Dieu agit sans cesse. Ce n'est pas du dehors ni de loin qu'Il meut cette immense machine qu'Il organisa; par la présence de sa majesté Il fait son œuvre; par sa présence Il la gouverne » (2).

3° Enfin la toute-puissance du Créateur, en vertu de laquelle le soin qu'Il prend du monde ne lui coûte aucune peine. « Eût-il fallu des dizaines de milliers, et même un nombre infini de mondes semblables à celui-ci, dit saint Chrysostome, Dieu eût suffi à tous, non-seulement pour les créer, mais aussi pour les conserver après les avoir créés (3). » « Il voulut tout créer, écrit un autre Père de l'Église, et tout fut créé; Il veut que le monde continue d'exister, et cela se fait, et tout marche selon sa volonté (4). »

En général, disaient les Docteurs de l'Église, nier la divine Providence, c'est nier en même temps l'existence même de Dieu; car, s'il existe en Dieu, Être souverainement parfait, Il prend nécessairement soin du monde; sinon Il n'existe pas (5).

A l'égard de l'Univers, les Docteurs et les écrivains de l'É-

---

(1) Nemes., *De Natur. homin.*, cap. 44.

(2) Augustin. *In Joann. Tract.* II, n. 10, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXV, p. 1393. Comparez les paroles de Grégoire le Grand citées plus loin, p. 641, note 5.

(3) *In Joann. homil.* V, ad verba : *In Ipso vita erat.*

(4) J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orthod.*, liv. II, chap. 29, p. 124-125.

(5) « Il est évident, » fait observer Clément d'Alexandrie, « que tout homme qui nie la Providence est plus digne de châtiment que de réfutation et est vraiment un athée. » (*Strom.*, VI, p. 486.) Lactance s'exprime avec plus de vigueur encore contre Épicure : « Si est Deus, utique providens est, ut « Deus; nec aliter ei potest divinitas attribui, nisi et præterita teneat, et « præsentia sciat, et futura prospiciat. Cum igitur Providentiam sustulit, « etiam Deum negavit esse. Cum autem Deum esse professus est, et Providen- « tiam simul concessit. Alterum enim sine altero nec esse prorsus, nec intel- « ligi potest. » (*De Ira Dei*, cap. 9; cf. cap. 4, in *Patrolog. curs. compl.*, t. VII, p. 98 et 86.)

glise faisaient principalement remarquer : 1° que, sans la divine Providence, le monde ne pourrait subsister par lui-même, appelé comme il le fut du néant à l'existence et sans cesse menacé de retomber dans le même néant. Cette pensée se trouve dans Lactance. « Éloignez de la nature, dit-il, la providence et la puissance du Créateur : elle n'est plus que néant (1) ; » dans Athanase : « Tirée du néant, la créature est par elle-même sujette au changement, fragile, mortelle... ; ainsi donc, pour que tout ce qui a été créé, et qui, par sa condition, est variable et destructible, ne fût pas détruit et que le monde ne retombât pas dans le néant, Celui qui créa tout par sa parole éternelle et donna l'être aux créatures ne les abandonna point à elle-mêmes, afin qu'elles ne retournassent pas dans leur premier néant ; mais, étant souverainement bon, Il les conserve et les gouverne par sa Parole, qui est elle-même Dieu (2) ; » dans saint Cyrille d'Alexandrie : « Le Créateur de toutes choses vivifie tout, étant la vie par sa nature même, et versant partout sa puissance d'une manière incompréhensible ; car autrement les créatures, qui ont pour principe le néant, ne pourraient être même conservées à l'existence ; elles retourneraient soudain dans leur nature, c'est-à-dire dans le néant (3) ; » dans Augustin : « La toute-puissance du Créateur et la vertu du Dieu fort et dominateur de toutes choses est la cause de l'existence de toute créature ; et si cette même vertu venait à cesser de gouverner les créatures, à l'instant même elles cesseraient d'exister et la nature entière périrait. Car, quoique, chez nous, sur la terre, un édifice reste debout sur sa base même quand l'architecte s'en éloigne après avoir terminé son œuvre, cependant le monde ne saurait subsister un seul instant si Dieu en retirait sa Providence (5). »

2° Ils faisaient remarquer aussi que, sans la divine Providence, l'ordre admirable qui nous frappe dans le monde ne pourrait se maintenir ; qu'au contraire tout sortirait de ses li-

(1) *De falsa Sapientia*, lib. III, cap. 28, in cit. *Patrolog.*, t. VI, p. 437.
(2) *Orat. contra gent.*, n. 41, in *Opp.*, t. I, p. 40, éd. Paris, 1698.
(3) *In Johann.*, lib. IX, p. 793.
(4) *De Genes.*, ad litt. IV, cap. 12, n. 22.

mites pour retomber dans la confusion, dans le chaos. Nous trouvons cette idée dans saint Grégoire le Théologien, Augustin, Théodoret et plusieurs autres. Le premier dit : « Nous devons croire qu'il y a une Providence qui conserve et lie tout dans l'univers; car les êtres qui ne peuvent exister sans Créateur ne peuvent pas non plus se passer de Providence; autrement l'Univers, à la merci du hasard comme le navire en proie au tourbillon, devrait, par suite des mouvements désordonnés de la matière, se détruire à l'instant, tomber en poussière et rentrer dans son premier chaos (1). » Le second écrit : « Dieu ne cesse pas un seul jour de gouverner les créatures, de peur qu'elles ne se détournent soudain des voies naturelles qui leur sont tracées pour atteindre la plénitude de leur développement et pour se maintenir, chacune en son genre, ce qu'elle est; et elles ne s'y maintiendraient certes pas si elles étaient privées de ce mobile de la sagesse divine, par lequel le Seigneur « dispose tout avec utilité (2). » (Sag., VIII, 1.) Enfin voici le raisonnement de Théodoret : « Ceux qui, niant la Providence, ont la folie d'assurer que c'est sans guide que le monde, composé du ciel et de la terre, se meut avec tant d'ordre et d'harmonie, font, ce me semble, comme cet homme qui, traversant les mers à bord d'un vaisseau, et voyant comment le pilote dispose des rames et maintient le gouvernail, prétendrait que ce dernier ne tient point le gouvernail, que le vaisseau n'a point de rames, qu'il ne suit point la direction que lui donne le gouvernail, mais qu'il se meut de lui-même, et que c'est par lui-même qu'il triomphe de la fureur des flots et de l'impétuosité des vents, sans avoir nul besoin de l'aide des matelots, ou d'un pilote qui donne aux rameurs les ordres nécessaires. Quiconque peut avoir une telle idée, quand il voit de ses propres yeux le Souverain de l'Univers gouvernant sa création, mouvant et conduisant tout avec tant d'ordre et d'harmonie,. . . s'aveugle volontairement lui-même ou fait preuve d'imprudence, et, en recevant les dons de la Providence,

(1) *Serm. sur l'Amour pour les pauvres; Œuvr. des saints Pères*, II, 39.
(2) *De Genes.*, ad litt. IV, cap. 12, n. 23.

il les déshonore, en même temps qu'il s'arme contre elle de cela même qu'il en tient pour son bonheur (1). »

§ 98. *Réalité de chacun des actes de la divine Providence.*

En attribuant à Dieu, dans un sens général, le soin de l'Univers, l'Écriture sainte, et après elle les Docteurs de l'Église, lui attribuent en particulier chacun des actes dans lesquels ce soin ou cette Providence se manifeste, savoir :

I. — *La conservation des créatures.* Elle est prêchée dans la sainte Écriture, par le Psalmite (Ps. CIII tout entier, en particulier vers. 27-30) : « Toutes les créatures attendent de Vous que Vous leur donniez leur nourriture, lorsque le temps en est venu. Lorsque Vous la leur donnez, elles la recueillent, et, lorsque Vous ouvrez votre main, elles sont toutes remplies des effets de votre bonté. Mais, si Vous détournez d'elles votre face, elles seront troublées; Vous leur ôterez l'esprit de vie; elles tomberont dans la défaillance et retourneront dans leur poussière. Vous enverrez ensuite votre Esprit et votre Souffle divin, et elles seront créées de nouveau, et Vous renouvellerez toute la face de la terre. » Elle est prêchée par le Prophète Isaïe : « Levez les yeux en haut et considérez qui a créé les cieux, qui fait sortir sous ses ordres l'armée nombreuse des étoiles, et qui les appelle toutes par leur nom sans qu'une seule manque, tant il excelle en grandeur, en vertu et en puissance » (XL, 26); par l'Apôtre Paul : « Dieu n'est point honoré par les ouvrages de la main des hommes, comme s'Il avait besoin de ses créatures, Lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (Act., XVII, 25.) « Il est (le Fils de Dieu) avant tout, et toutes choses subsistent en Lui. » (Col., I, 17.)

La même doctrine est enseignée par les Docteurs et Pères de l'Église, entre autres par Athénagore : « Il est indispensable que ceux qui reconnaissent Dieu comme le Créateur de toutes choses attribuent également à sa sagesse et à sa justice la con-

(1) *De Provid.*, orat. II, in t. IV, p. 332-333.

servation (φυλακὴν) de tout ce qui existe, s'ils veulent rester fidèles à leurs principes (1); » par saint Basile : « Tout être créé, visible ou invisible, a besoin, pour sa conservation, de l'assistance de Dieu (2); » par saint Athanase : « La Parole du Père, toute-puissante et toute sainte, pénétrant toutes choses, manifestant en tout lieu sa vertu, et éclairant tout ce qu'on voit et tout ce qu'on ne voit pas, conserve et contient tout en Elle-même, tellement qu'il n'existe rien qui n'ait part à son influence, mais qu'en tout et partout chaque être pris à part et tous les êtres ensemble sont vivifiés et conservés par Elle (3); » par Jérôme : « Sachons que nous ne serions rien si Dieu lui-même ne conservait en nous ce qu'Il nous donna; » comme dit l'Apôtre : « Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde (4). » (Rom., IX, 16.)

II. — *La coopération ou la latitude d'action accordée aux créatures.* L'idée de la coopération divine prêtée aux créatures, aux créatures morales principalement, est exprimée par l'Écriture sainte, où nous lisons que « Dieu soutient tout par la puissance de sa parole (Hébr., I, 3); » qu'Il fait vivre tout ce qui vit » (Tim., VI, 13); que « Quoique, parmi les êtres créés, il y ait diversité d'opérations, il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous » (I Cor., XII, 6); que « C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire, selon qu'il Lui plaît » (Phil., II, 13); que « C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » (Act., XVII, 28.) Quant à l'idée de la latitude d'action laissée par la Providence aux êtres moraux, saint Paul l'exprime lorsqu'il écrit en parlant des idolâtres : « Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs, aux vices de l'impureté » (Rom., I, 24); et plus loin : « Dieu les a livrés à des passions honteuses » (*Ibid.*, 26); ailleurs encore : « Comme ils n'ont pas voulu reconnaître Dieu, Dieu aussi les a livrés à un sens dépravé, en sorte qu'ils ont fait des actions indignes » (*Ibid.*, 28); ou qu'en parlant des Juifs il dit : « Dieu leur a donné

(1) *De Resurrect. mort.*, p. 55, éd. 1559.
(2) *Sur le Saint-Esprit*, chap. 8; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 259.
(3) *Orat. contra Gent.*, n. 42.
(4) *Epist.* XLIII, n. 6, *ad Ctesiph. adversus Pelag.*

un esprit d'assoupissement et d'insensibilité, et il ne leur a point donné jusqu'à ce jour des yeux pour voir ni des oreilles pour entendre » (Rom., xi, 8);... « ayant permis que tous fussent enveloppés dans l'incrédulité (1). » (*Ibid.*, 32.)

Nous retrouvons ces mêmes idées dans les Pères et Docteurs de l'Église, par exemple, dans Chrysostome. « Tout est régi par la divine Providence, dit-il, mais certaines choses le sont par la permission (συγχωροῦντος) de Dieu, d'autres par son concours ou sa coopération (ἐνεργοῦντος) » (2) ; et ailleurs : « Sache que Dieu arrange tout, a soin de tout; que nous sommes libres; que Dieu nous assiste en ceci, nous laisse faire en cela; qu'Il ne veut point le mal; que ce n'est pas par sa seule volonté que tout arrive, mais aussi par la nôtre; tout mal provient uniquement de notre volonté; tout bien résulte de notre volonté et en même temps de sa coopération (3). » Nous les retrouvons dans Dorothée : « Rien n'arrive que par la permission de Dieu ou par sa volonté (4); » dans Théodoret : « Il ne se fait rien sans la volonté de Dieu; mais Dieu coopère dans le bien ou permet le malheur pour d'anciens péchés (5); » dans Damascène : « Ce qui dépend de la Providence arrive ou par la volonté de Dieu ou par sa permission: par sa volonté arrive tout ce qui est incontestablement bien; par sa permission tout ce qui est mal... Le choix des œuvres dépend de nous, mais l'accomplissement des bonnes dépend du concours de Dieu, Dieu assistant avec justice quiconque, selon sa prescience, choisit consciencieusement le bien, et la fin des mauvaises de l'abandon de Dieu, Dieu abandonnant justement l'homme selon cette même prescience (6). »

(1) « Ces expressions : *Dieu a voulu que tous fussent enveloppés dans l'incrédulité* (Rom., xi, 32), de même que celles-ci : *Dieu leur a donné un esprit d'assoupissement et d'insensibilité, et Il ne leur a point donné jusqu'à ce jour des yeux pour voir ni des oreilles pour entendre* (Rom., xi, 8), ne signifient point que Dieu ait fait toutes ces choses, mais seulement qu'il les a permises; car l'homme a reçu la liberté en partage, et une bonne action exclut la contrainte. » (J. Dam., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. iv, chap. 19, 282.)

(2) *In Acta Apost.*, homil. xxiii, n. 4.

(3) *In* ii *Epist. ad Timoth.*, cap. 4, homil. viii, n. 4.

(4) *Doctrin.* xiv, in *Biblioth. Patr. Græco-Lat.*, t. XII, p. 836, Paris, 1644.

(5) *In cap.* 38 *Ezechielis.*

(6) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. ii, chap. 29, 125-127.

III. — *Le gouvernement des créatures.* Cet acte de la Providence est mentionné dans les passages suivants de l'Écriture. I Par., XXIX, 11, 12 : « C'est à Vous, Seigneur, qu'appartiennent la grandeur, la puissance, la gloire et la victoire, et c'est à Vous que sont dues les louanges; car tout ce qui est dans le ciel et sur la terre est à Vous. C'est à Vous qu'il appartient de régner, et Vous êtes élevé au-dessus de tous les princes. Les richesses et la gloire sont à Vous. C'est Vous qui avez le souverain domaine sur toutes les créatures. La force et la puissance sont entre vos mains; Vous possédez la grandeur et le commandement sur tous. » Dan., II, 21 : « C'est Lui qui change les temps et les siècles, qui transfère et qui établit tous les royaumes, qui donne la sagesse aux sages et la science à ceux qui ont l'intelligence et la lumière. » Sag., VIII, 1 : « La sagesse de Dieu tend toujours à son but avec énergie et dispose tout avec utilité. » Sag., XIV, 3 : « C'est votre Providence, ô Père! qui gouverne tout ce qui Vous appartient; c'est elle qui trace les routes sur les ondes et des chemins assurés sur les flots. » Matth., XI, 25 : Jésus prononça ces paroles : Je Vous rends gloire, mon Père, Seigneur du ciel et de la terre. » I Tim., I, 17 : « Au roi des siècles immortel, invisible, à l'unique Dieu soient honneur et gloire dans les siècles des siècles. » Ap., XVII, 14 : « Il est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois. »

Les Docteurs de l'Église prêchent aussi cette même opération divine. Ainsi, par exemple, nous lisons dans saint Grégoire le Théologien : « Que cela ne vous surprenne point, vous qui ne pouvez sonder les inimaginables profondeurs des dispensations divines en vertu desquelles tout s'accomplit! Que cela ne vous étonne point, vous qui attribuez le gouvernement du monde à l'Artiste, qui certainement est plus sage que nous, et qui conduit son œuvre où et comme Il l'entend, sans nul doute à la perfection et à la guérison, bien que le patient s'en afflige! Suivant ces dispensations, lui aussi (Julien) n'est point poussé au mal (Dieu, qui est souverainement bon par nature, n'est point l'auteur du mal; mais les mauvaises actions appartiennent à celui qui a choisi volontairement le mal); seulement il

n'est point retenu dans sa coupable tendance (1). » Nous lisons également dans saint Chrysostome : « Que la Providence régisse tout, c'est ce qui ressort de ce qui se passe sous nos yeux ; car il n'arrive rien sans la Providence ; mais même un troupeau, et tout le reste, a besoin de direction. Et que par le passé déjà rien ne soit arrivé par l'effet du hasard, c'est ce que prouve la géhenne ; c'est ce qu'a prouvé jadis le déluge de Noé, ainsi que l'embrasement de Sodome, la submersion des Égyptiens, les événements qui eurent lieu dans le désert (2). » Nous lisons dans saint Cyrille de Jérusalem : « La divine Écriture et la doctrine de vérité reconnaissent un seul Dieu, qui, quoique exerçant par sa puissance une domination universelle, tolère aussi bien des choses selon son bon plaisir. Il règne même sur les idolâtres, mais Il les tolère par sa bénignité. Il règne également sur les hérétiques qui le rejettent, mais Il les tolère par sa grande indulgence. Il règne pareillement sur le diable, mais Il le tolère aussi ; et cela non par faiblesse, comme s'Il était vaincu par lui... O profondeur de la sagesse et de la Providence divines ! Elle fait tourner le mauvais vouloir en moyen de salut pour les fidèles. En effet, de même qu'Elle tourna les haineux desseins des frères de Joseph à l'avantage de sa propre économie, et qu'en leur permettant de vendre leur frère par jalousie Elle achemina à la royauté celui qu'Elle avait en vue d'élever, ainsi permit-Elle à Satan de faire la guerre à l'homme, afin que le vainqueur méritât des couronnes, et qu'après l'action Satan fût d'autant plus humilié qu'il aurait été terrassé par un plus faible adversaire, et l'homme d'autant plus glorieux qu'il aurait triomphé de celui qui jadis était un Archange (3). » Saint Éphrem de Syrie s'exprime ainsi : « Je vois un édifice, et j'en conclus à un architecte ; je vois le monde, et je reconnais la Providence. Je vois qu'un vaisseau sans pilote fait naufrage ; j'ai vu que les œuvres des hommes n'aboutissaient à rien si Dieu ne les dirigeait. Je

---

(1) *Serm.* 1 *sur Julien; Œuvr. des saints Pères*, I, 112.
(2) *In Epist. ad Coloss.*, cap. 2, homil. V.
(3) *Catech.*, VIII, n. 4, p. 146.

vois une ville et ses habitants organisés en sociétés diverses, et je reconnais que tout est maintenu par l'Ordonnateur suprême. C'est du berger que dépend le troupeau, et c'est de Dieu que dépend tout ce qui croît sur la terre. C'est à la volonté de l'agriculteur que tient la séparation du froment d'avec les ronces; c'est dans la volonté de Dieu qu'est la sagesse de ceux qui vivent sur la terre dans l'union et la bonne harmonie. A la volonté du czar tient la disposition de ses légions de guerriers; à la volonté de Dieu, la loi prescrite à tous. Il n'existe rien sur la terre qui n'ait commencé; car le principe de toutes choses, c'est Dieu. Les rivières proviennent de leurs sources; mais les lois, de la divine sagesse. La terre porte des fruits; mais, s'il manque la pluie du ciel, elle ne peut rien produire d'elle-même. Le jour renferme la substance de la lumière; cependant, pour être parfait, il lui faut le soleil. De même les bonnes œuvres sont faites par les hommes; mais c'est Dieu qui les mène à la perfection (1). » Enfin Théodoret écrit : « C'est le Créateur qui gouverne la créature, et Il n'a point abandonné sans direction le vaisseau qu'Il a construit; mais Il est Lui-même et le Constructeur du bâtiment, et le Jardinier qui a fait croître les matériaux. Il a créé les matériaux, Il a construit le navire, et Il le dirige constamment à son gré (2). »

§ 99. *Réalité des deux espèces de Providences.*

La divine Providence, avec ses différents actes, s'étend non-seulement sur le monde en général, sur les différents ordres et espèces d'êtres, mais aussi sur chaque être créé en particulier; c'est-à-dire qu'il y a non-seulement une Providence générale, mais encore une Providence particulière.

C'est là ce que nous enseigne la sainte Écriture : dans les paroles du Psalmiste : « Tous, Seigneur, ont les yeux tournés vers Vous, et ils attendent de Vous que Vous leur donniez leur nourriture dans le temps propre. Vous ouvrez votre maison et

(1) *Œuvr. des saints Pères*, XII, 216.
(2) *De Provid.*, orat. I, in t. VI, p. 325.

Vous remplissez tous les animaux des effets de votre bonté » (CXLIV, 15, 16); ou : « Chantez les louanges du Seigneur par de saints cantiques, et publiez avec la harpe la gloire de notre Dieu. C'est Lui qui couvre le ciel de nuées et qui prépare la pluie pour la terre; qui produit le foin sur les montagnes et fait croître l'herbe pour l'usage des hommes; qui dónne aux bêtes la nourriture qui leur est propre, et qui nourrit les petits des corbeaux qui invoquent son secours » (CXLVI, 7-9); dans les paroles du Sage : « Vous aimez tout ce qui est, et Vous ne haïssez rien de tout ce que Vous avez fait, puisque, si Vous l'aviez haï, Vous ne l'auriez point créé. Qu'y a-t-il qui puisse subsister si Vous ne voulez pas, ou qui se puisse conserver sans votre ordre? Mais Vous êtes indulgent envers tous, parce que tout est à Vous, ô Seigneur! qui aimez les âmes » (Sag., XI, 25-27); dans les paroles du Sauveur lui-même : « Aimez vos ennemis... afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans le ciel, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » (Matth., V, 45.) « Considérez les oiseaux du ciel; ils ne sèment point, ils ne moissonnent point, et ils n'amassent rien dans des greniers, mais votre Père céleste les nourrit. N'êtes-vous pas beaucoup plus qu'eux? » (VI, 26.) « Considérez comme croissent les lis des champs; ils ne travaillent point, ils ne filent point; et cependant je vous déclare que Salomon même, dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Si donc Dieu a soin de vêtir de cette sorte une herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée dans le four, combien aura-t-Il plus de soin de vous vêtir, ô homme de peu de foi! » (*Ibid.*, 28-30.) « N'est-il pas vrai que deux passereaux ne se vendent qu'une obole? et cependant il n'en tombe aucun sur la terre sans la volonté de votre Père. Pour vous, les cheveux même de votre tête sont tous comptés. » (X, 29, 30.)

C'est là ce que nous enseignent également les saints Pères et écrivains de l'Église. Saint Irénée dit : « Que l'on vienne à nous demander si tout ce qui fut créé et qui existe est connu de Dieu, et si c'est par sa Providence que chaque créature éprouve tout ce qui lui arrive; nous répondrons d'une voix

unanime que rien de ce qui a été créé, de ce qui existe et de ce qui doit exister, n'est étranger à la connaissance de Dieu; au contraire, c'est par sa Providence que chaque créature reçoit tout ce qui lui est propre, nature, organisation, nombre, qualité, et rien, absolument rien, n'arrive par hasard (1). » Suivant Athénagore : « Il faut savoir qu'il n'existe rien, ni sur la terre, ni dans le ciel, qui ne soit l'objet des soins de la Providence, mais que la sollicitude du Créateur s'étend également sur toute chose, visible ou invisible, petite ou grande; car toutes les créatures réclament les soins du Créateur, comme le fait chacune d'elles séparément, selon sa nature et sa destination (2). Une doctrine d'accord avec celle de Christ reconnaît Dieu comme Créateur de toutes choses et étend sa Providence jusque sur les individus (μέχρι τῶν κατὰ μέρος) (3). » « Avancer, » dit saint Cyprien, « que rien au monde, fût-ce la chose la plus minime, n'arrive sans la volonté de Dieu, ce n'est point encore rendre honneur à Dieu, quand nous savons et croyons que c'est par son ordre et par sa volonté que tout est gouverné (4). » Cyrille d'Alexandrie : « C'est aussi l'un des attributs de l'essence divine que de pouvoir tout à la fois et conserver toutes choses, et étendre les soins de sa Providence particulière jusque sur les moindres objets (5). »

C'est enfin ce que nous enseigne aussi la saine raison. Si la Providence divine ne s'étendait pas sur toutes ses créatures

---

(1) *Contr. Hæres.*, II, cap. 26, n. 3.
(2) *De Resurr. mortuor.*, p. 56, ed. 1559.
(3) *Strom.*, I, cap. 2; cf. IV, cap. 6, 12.
(4) *Epist.*, lib. I, epist. 3.
(5) *Lib. Thesaur.*, XXII, p. 306. Il faut aussi remarquer les paroles d'Augustin : « Qui (Deus) non solum cœlum et terram, nec solum angelum et « hominem, sed nec exigui et contemtibilis animantis viscera, nec avis pen« nulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium « convenientia et quadam veluti pace derelinquit... » (*De Civit. Dei*, V, cap. 11); de saint Grégoire le Grand : « Qui summa regit, etiam extrema « non deserit, quia sic impenditur maximis ut tamen hæc eadem cura re« giminis non præpediatur a parvis; qui enim ubique præsens et ubique « æqualis est, etiam in dissimilibus sibi ipsi dissimilis non est; æque ergo « omnia respicit, æque cuncta disponit, qui, in omnibus locis præsens, nec « localiter tenetur, nec varia curando variatur. » (Lib. XXVII, cap. 18, n. 35 in cap. 37 Job.)

ou qu'elle n'embrassât que les objets capitaux de la création, que les genres et les espèces d'êtres créés, sans se soucier des petits objets et de chacun des individus, cela ne pourrait avoir lieu que par deux raisons : — ou parce que Dieu *ne pourrait pas* avoir soin de toutes ses créatures, — ou parce qu'il *ne le voudrait pas*. Or l'une et l'autre de ces raisons sont inadmissibles.

Si Dieu ne pouvait pas prendre soin de tous les objets de l'univers et de tous les êtres qu'il renferme, de chacun en particulier, ce serait en Lui ou faute de connaître tous ces objets et tous ces êtres à cause de leur innombrable quantité, ou faute de sagesse et de puissance pour l'arrangement et la direction de ces objets et de ces êtres si prodigieusement nombreux et de qualités si variées. Mais Dieu est un Être souverainement parfait; Il sait tout; Il est infiniment sage; Il est tout-puissant.

Si Dieu ne voulait pas prendre soin de toutes ses créatures en général et de chacune d'elles en particulier, ce serait de sa part ou manque de bonté, ou négligence et insouciance, ou parce qu'il serait indigne de sa majesté de consacrer ses soins à de petits objets, à des atomes. Mais les deux premières de ces suppositions sont évidemment telles qu'un esprit sensé ne saurait les admettre même un seul instant. Quant à la dernière, la plus spécieuse, à laquelle par conséquent s'attachent de préférence ceux qui ne reconnaissent qu'une Providence générale et nient la Providence particulière, elle est également inadmissible. En effet : 1° si Dieu n'a point cru qu'il fût indigne de sa majesté de créer des êtres infiniment petits et indivisibles, il s'ensuit indubitablement qu'il ne saurait être au-dessous de sa majesté d'en prendre soin. 2° Les objets et les êtres ne paraissent petits ou grands que pour nous comparativement, tandis que devant Dieu, l'Être infini, ils sont tous infiniment petits. Par conséquent, s'il n'est point indigne de la grandeur de Dieu d'avoir souci des créatures et des objets qui ne paraissent grands qu'à nos yeux, pourquoi ne serait-il pas digne de Lui de faire de même pour ceux qui nous semblent petits? ou, en d'autres termes, les objets ne nous semblent grands ou petits que relativement et d'après nos

idées; mais devant la grandeur infinie du Créateur et Souverain de l'univers il n'y a rien de grand, de même que devant son infinie bonté il n'y a rien de petit dans tout ce à quoi Il daigna donner l'existence. 3° Les plus grands objets de l'univers sont formés de petites parties, et les espèces et les genres les plus étendus d'êtres créés ne sont qu'un composé d'individus qui, comme le prouve l'expérience, existent seuls en réalité. Que serait donc une Providence générale s'il n'y en avait pas une particulière? et comment séparer celle-ci de celle-là? 4° On sait que les plus grands événements de ce monde paraissent souvent tenir à des causes bien peu importantes. Ainsi, c'est d'une étincelle que provient l'incendie qui dévore toute une ville populeuse; c'est de la mésintelligence de quelques individus que s'allument entre les peuples des guerres terribles. Comment donc pourrait-il y avoir une Providence générale s'il n'y en avait pas une particulière? C'est par ces différentes raisons que la divine Providence, tant particulière que générale, fut reconnue non-seulement par les penseurs de la chrétienté (1), mais aussi par des sages du paganisme (2).

§ 100. *Participation de toutes les personnes de la Trinité à l'œuvre de la Providence.*

L'Église orthodoxe attribue l'œuvre de la Providence, aussi bien que celle de la création, à toutes les personnes de la sainte Trinité également; elle appelle Dieu le Père : le Conservateur de toutes choses (*Symb. de Nicée et de Const.*); Dieu le Fils : la Sagesse qui maintient tout (*Symb. de Grég. Thaum.*); Dieu le Saint-Esprit : le Seigneur vivifiant, et vie renfermant la cause de la vie des vivants (*Ibid.*) (3).

Cette doctrine est tirée de l'Écriture sainte, où le soin de

(1) On peut trouver les plus judicieuses considérations sur l'existence réelle de ces deux sortes de Providences dans Théodoret (*De Provid. orat.* II, p. 38, éd. Morel.), et Némésius (*De Natur. hom.*, cap. 44).

(2) Plato, *De Legibus*, X; Ammon. *In libr. Aristotelis de Interpret.*, p. 12, ed. Alci; Plotin. *Enn.* IV, lib. VIII, cap. 2.

(3) De même, dans les livres du culte divin, elle attribue l'œuvre de la Providence au Père, au Fils et au Saint-Esprit : (*Octoèque*, part. I, f. 107, Mosc., 1838, et ailleurs.)

l'univers est également attribué à toutes les trois personnes de la Divinité, et nommément :

I. — A Dieu le Père ; par exemple, dans ces paroles du Sauveur : « Mon Père ne cesse point d'agir, et j'agis aussi. » (Jean, v, 17.) « Aimez vos ennemis... afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans le ciel, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » (Matth., v, 45.) « Considérez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment point, ils ne moissonnent point, et ils n'amassent rien dans les greniers ; mais votre Père céleste les nourrit. » (vi, 26.) « Considérez comment croissent les lis des champs ; ils ne travaillent point, ils ne filent point ; et cependant je vous déclare que Salomon, même dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Si donc Dieu a soin de vêtir de cette sorte une herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée dans le four, combien aura-t-il plus de soin de vous vêtir, ô hommes de peu de foi ! » (vi, 28-30.) « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ; car Dieu n'a point envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais afin que le monde soit sauvé par Lui. » (Jean, iii, 16, 17.) « En vérité, en vérité, je vous le dis, tout ce que vous demanderez alors à mon Père, Il vous le donnera. » (Jean, xvi, 23 ; comp. xiv, 16, 23, 26 ; xv, 1, 2 ; xvii, 11, 15, 17 ; Rom., i, 5 ; II Cor., i, 4.)

II. — A Dieu le Fils : « Il est avant tout, » dit de Lui le saint Apôtre, « et toutes choses subsistent en Lui » (Col., i, 17), « et Il soutient tout par la puissance de sa parole. » (Hébr., i, 2.) « Mon Père ne cesse point d'agir, et j'agis aussi, » déclare le Fils de Dieu lui-même. » (Jean, v, 17.) « Et voici que je serai toujours avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » (Matth., xxviii, 20 ; comp. Jean, i, 9-13 ; x, 16 ; Éph., i, 22 ; ii, 20 ; Col., ii, 19.)

III. — A Dieu le Saint-Esprit. Le soin qu'Il prend du monde physique est attesté par le Psalmiste dans son invocation à Dieu le Père : « Tous attendent de Vous que Vous leur donniez leur nourriture, lorsque le temps en est venu. Lorsque Vous la leur

donnez, ils la recueillent, et, lorsque Vous ouvrez votre main, ils sont tous remplis des effets de votre bonté. Mais si Vous détournez d'eux votre face, ils seront troublés ; Vous leur ôterez l'esprit de vie ; ils tomberont dans la défaillance et retourneront dans leur poussière. » (Ps. CIII, 28-30.) Le soin qu'Il prend du monde moral est marqué dans ces paroles de l'Apôtre : « Il y a diversité de dons spirituels, mais il n'y a qu'un même Esprit... Or les dons du Saint-Esprit sont donnés à chacun pour l'utilité... C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît. » (I Cor., XII, 4, 6, 11.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église nous offrent précisément la même doctrine concernant la participation de toutes les personnes de la sainte Trinité dans l'œuvre de la Providence. Voici comment s'exprime Athanase le Grand : « Le Père fait toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit, et ainsi est maintenue l'unité de la sainte Trinité, et l'Église prêche un seul Dieu, « qui est au-dessus de tous, qui étend sa providence sur tous et qui réside en nous tous » (Éph., IV, 6) ; « au-dessus de tous, » comme Père, comme principe, comme source ; « sur tous, » c'est-à-dire par le Fils ; « en nous tous, » c'est-à-dire dans le Saint-Esprit (1). » Saint Basile : « L'Esprit divin achève toujours définitivement tout ce qui provient du Père par le Fils (2). » Et ailleurs : « Dans chaque acte ou opération, l'Esprit est inséparablement uni avec le Père et le Fils ; avec le Père, qui fait la répartition de l'œuvre, demeure le Saint-Esprit, qui distribue souverainement, dans l'économie, les récompenses selon les mérites de chacun (3). » Saint Grégoire le Théologien : « La domination est appelée Dieu, bien qu'il y ait là dedans trois dignités suprêmes : l'Auteur, le Créateur, le Consommateur, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit (4). » Suivant saint Cyrille d'Alexandrie : « Tout s'ac-

(1) *Epist.* I, *ad Serapion*, n. 28. Et plus loin : Ἃ γὰρ τὸ Πνεῦμα ἑκάστῳ διαιρεῖ, ταῦτα παρὰ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Λόγου χορηγεῖται.

(2) *Contre Eunome*, liv. V ; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 193.

(3) *Du Saint-Esprit*, chap. 16 ; *ibid.*, 386.

(4) *Œuvr. des saints Pères*, III, 189.

complit par Dieu le Père, au moyen du Fils, dans le Saint-Esprit (1). » Saint Augustin écrit : « Autant qu'il nous est donné d'avoir, dans cette vie, la connaissance de la Trinité, nous croyons que toute créature raisonnable, spirituelle et corporelle, a reçu son existence et sa forme, et est sagement gouvernée par la même Trinité créatrice, non point pourtant de telle manière que le Père ait formé une partie de la création, le Fils une seconde et le Saint-Esprit une troisième; mais le tout en général, et en particulier chaque être, a été créé par le Père, au moyen du Fils, dans le don (*dono*) du Saint-Esprit (2). » Selon Jean Damascène : « Dieu (le Père) crée par la pensée, et cette pensée devient une œuvre accomplie par la Parole, et consommée par le Saint-Esprit (3). »

Il n'est pas difficile d'expliquer au croyant pour quelle raison les trois personnes de la sainte Trinité participent également à l'action providentielle; c'est parce que la Providence est tout à la fois un effet de la toute-science, de l'omniprésence, de la sagesse, de la toute-puissance et de la bonté de Dieu, attributs qui appartiennent également à toutes les personnes de la très-sainte Trinité.

§ 101. *Rapport de la divine Providence avec la liberté des êtres moraux et avec le mal existant dans le monde.*

Bien que la divine Providence embrasse tout dans l'univers et gouverne tout, c'est cependant de telle manière que la liberté des êtres moraux n'en souffre aucune atteinte, et que les différentes formes du mal existant dans le monde n'en puissent point être imputées à Celui qui régit l'univers.

I. La divine Providence ne porte aucune atteinte à la liberté des êtres moraux. Ce qui le prouve, c'est non-seulement la Parole de Dieu, mais encore notre sentiment intime et notre

---

(1) *De Fide ad Reg. Serm.*, II, n. 51.
(2) *De vera Relig.*, cap. 7, n. 13, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXXIV, p. 129.
(3) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 2, p. 52.

raison, qui nous disent de concert que nous sommes tous constamment sous la divine Providence (§§ 81-93) et que nous sommes tous libres dans nos relations morales (§§ 97-99) ; et quoique nous ne puissions expliquer complétement de quelle manière cette Providence, en ses dispensations relatives au monde moral, ne porte point atteinte à la liberté des êtres moraux, nous pouvons cependant jusqu'à un certain point rapprocher le sujet de la portée de notre intelligence.

1° Dieu est un Être immuable, omniscient, souverainement sage. Immuable : cet Être ayant une fois daigné faire don de la liberté à ses créatures raisonnables ne peut revenir sur sa détermination à cet égard et restreindre cette liberté ou la réduire à néant. Omniscient : Il connaît à l'avance tous les désirs, toutes les intentions, toutes les actions des créatures libres. Enfin souverainement sage : Il trouve toujours le moyen de disposer de ces actions de manière que la liberté des agents soit respectée.

2° La Providence de Dieu à l'endroit des créatures se manifeste en ce qu'Il les conserve, leur prête concours ou les laisse agir, et les gouverne. En conservant les êtres moraux Dieu maintient leur existence et leurs forces, et alors Il ne restreint certainement pas leur liberté; cela est évident. En leur prêtant concours dans le bien Il ne la restreint pas davantage, car ce sont eux qui restent les agents, c'est-à-dire qui choisissent et exécutent tel ou tel acte, et Dieu ne fait que coopérer avec eux ou les assister. En leur laissant faire le mal Il restreint moins encore leur liberté; seulement Il ne lui accorde point assistance et la laisse agir selon sa volonté propre. Enfin en gouvernant les êtres moraux la divine Providence les dirige vers le but de leur création; or, l'usage légitime de leur liberté, c'est précisément de les faire tendre au but final de leur existence. Par conséquent le gouvernement divin ne restreint point non plus la liberté morale; il ne fait que lui prêter secours dans sa tendance vers le but proposé.

3° Nous savons par expérience que nous-mêmes fort souvent, par nos paroles, nos mouvements et différents autres moyens, nous pouvons disposer nos proches à telle ou telle

action, que nous pouvons les gouverner sans pour cela porter atteinte à leur liberté; à combien plus forte raison l'Être infiniment sage et puissant n'est-il pas capable de trouver les moyens de gouverner les êtres moraux sans que leur liberté ait le moins du monde à en souffrir?

II. — Le mal existant dans le monde ne saurait être imputé à Celui qui le gouverne.

Et d'abord le mal moral, qui consiste dans le péché ou violation de la loi morale de Dieu (Rom., II, 23), ne tient point à l'Administrateur de l'univers, mais aux êtres moraux eux-mêmes qu'Il laisse pécher en vertu de la liberté dont Il les doua sans le moins du monde coopérer avec eux (1). Au contraire, Il emploie en même temps tous les moyens pour les retenir du péché : Il le défend par ses lois; Il menace les pécheurs de ses châtiments (Ex., XX, 1-18, et autres); Il les punit effectivement (Gen., VII, 7, etc; XIX, 24-29; Ex., XVII, 8, 14, etc.); Il dispose et arrange les circonstances de manière à limiter et à diminuer l'effet du péché une fois commis, et même à en faire sortir le bien (Gen., I, 20) (2). Bien plus, pour affaiblir et détruire graduellement le mal dans le monde, le Seigneur qui le gouverne n'épargna pas les moyens surnaturels; Il accorda aux hommes sa révélation, leur envoya ses Prophètes, livra à la mort même son Fils unique, fonda sur la terre son Église, envoya à tous, comme Il le fait encore, sa grâce salutaire, opéra et opère encore aujourd'hui des miracles sans nombre (comp. §§ 14, 21).

Le mal physique, qui consiste dans l'imperfection de certains objets préjudiciables aux êtres intelligents et sensibles, ce mal considéré en lui-même, c'est-à-dire sans rapport avec ces

---

(1) Tertull. *Adv. Marcion.*, II, cap. 14; Clem. Alex. *Strom.* I, 17; Athanas. *Contra Gent.*, cap. 7; Greg. Nyss. *Catech.*, cap. 5; Augustin. *De Genes. contra Manich.*, II, cap. 29, n. 43; J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 29 et 30.

(2) Clem. Alex. *Strom.* I, 17; Augustin. *De Civitate Dei*, XXII, 2 : « Multa « fiunt quidem a malis contra voluntatem Dei; sed tantæ est Ille sapientiæ « tantæque virtutis ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos Ipse præ- « scivit, tendant omnia quæ voluntati ejus videntur adversa. » (Cf. *Adv. Faust.*, XXII, 78.)

êtres, n'est pas un mal, mais contribue encore à la perfection du tout, et peut-être est indispensable ou utile au bien général; tels sont, par exemple, les tremblements de terre, les orages, les plantes nuisibles. Chacun sait que le poison même, bien employé, sert quelquefois de remède, et que, sur un tableau, les ombres en harmonie avec les autres couleurs relèvent la beauté de l'ensemble (1). Aussi nous arrive-t-il souvent d'appeler mal physique certains phénomènes terrestres uniquement parce que nous les envisageons isolément, ou par rapport à nous seuls, et que nous sommes incapables de les voir dans la composition du tout et d'en déterminer la véritable signification (2). Mais si nous considérons le mal physique existant sur la terre dans son rapport avec les êtres sensibles et raisonnables, rappelons-nous qu'il n'a paru et qu'il n'existe que comme une conséquence du mal moral, introduit par le premier homme : « La terre sera maudite à cause de ce que vous avez fait » (Gen., III, 17); « Les créatures sont assujetties à la vanité, et elles ne le sont pas volontairement, mais à cause de celui qui les y a assujetties » (Rom., VIII, 20), et que, par

(1) « Et divisit Deus, » écrit saint Augustin, « inter lucem et tenebras, ne « vel ipsæ privationes non haberent ordinem suum, Deo cuncta regente « atque administrante; sicut in cantando interpositiones silentiorum, certis « moderatisque intervallis, quamvis vocum privationes sint, bene tamen « ordinantur ab iis qui cantare sciunt, et suavitatis universæ cantilenæ ali- « quid conferunt; et umbræ in picturis eminentiora quæque distinguunt, ac « non specie, sed ordine, placent. » (*De Genes., ad litt. imperf.*, cap. 5.) Et, dans un autre endroit : « Sicut contraria contrariis opposita sermonis pul- « chritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum, eloquentia, « contrariorum oppositione sæculi pulchritudo commendatur. » (*De Civit. Dei*, XI, cap. 18.)

(2) Ce qui nous paraît inégal, » dit saint Grégoire le Théologien, « est sans doute égal aux yeux de Dieu. Comme, dans le corps, il y a des parties saillantes et des parties rentrantes, de grandes et de petites, de même, sur la terre, il y a du haut et du bas; mais tout cela, dans ses rapports, forme et présente à nos yeux un admirable tout. Déjà, chez un artiste, la matière, d'abord informe et raboteuse, paraît ensuite habilement façonnée quand il a terminé son œuvre; et nous, en la voyant dans toute sa beauté, nous concevons et nous reconnaissons le talent de l'artiste. Gardons-nous donc de prendre Dieu pour un artiste aussi imparfait que nous, et de vouloir trouver des désordres dans le gouvernement du monde par cela seul que le mode de ce gouvernement nous est inconnu. » (*Serm. sur la charité; Œuvr. des saints Pères*, II, 37.)

rapport à l'homme en particulier, il est la conséquence naturelle de ses péchés et leur juste punition (§ 98). D'un autre côté, la divine Providence emploie ce mal, résultat de la chute de l'homme, comme un moyen pour appeler les pécheurs au repentir et les ramener dans la voie de la vérité (III Rois, IX, 9; II Par., XXXIII, 12-13; Néh., IX, 27; Dan., IV, 30), pour les préserver de chutes (Ps. CXVIII, 71; II Cor., I, 9), pour les purifier de leurs péchés (Prov., XVII, 3), pour les perfectionner dans la vertu. (Jacq., I, 2-4; Rom., III, 3; II Thess., I, 4.)

« Les maladies dans les villes et dans les peuples, » dit saint Basile, » la sécheresse de l'air, la stérilité de la terre et les malheurs dont on est frappé dans la vie arrêtent le progrès du péché, et, tous les maux de ce genre, c'est Dieu qui les envoie pour prévenir les véritables maux ; car les souffrances physiques et les adversités du dehors n'ont d'autre but que de tenir en bride le péché. Ainsi Dieu détruit le mal, mais ce n'est pas de Lui qu'il provient. Le médecin aussi détruit la maladie, mais il ne l'introduit pas dans les corps. Quant à la ruine des villes, aux tremblements de terre, aux inondations, aux malheurs de la guerre, aux naufrages et à toute destruction d'hommes, qu'elle provienne de la terre, de la mer, de l'air, du feu ou de toute autre cause, toutes ces calamités n'arrivent que pour la purification des survivants; car c'est par des châtiments publics que Dieu purifie les crimes publics (1). » Il va sans dire que, même sous ce rapport, à raison des bornes de notre entendement, nous sommes fort souvent incapables de saisir les plans cachés selon lesquels la sage Providence permet que les êtres sensibles soient en proie au mal physique.

§ 102. *Application morale du dogme.*

La foi en une divine Providence, qui prend soin de tous et de toute chose dans l'univers, nous apprend à rendre gloire et actions de grâces à notre Seigneur et Souverain, comme au

(1) *Serm. sur ce que Dieu n'est pas l'aut. du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 150; comp. p. 476, note 2.

commun Père de toutes les créatures, qui leur donna l'être uniquement par son infinie bonté, et qui, par cette même bonté, prend soin d'elles. Elle nous apprend à mettre tout notre espoir en Dieu, dans l'entière persuasion que, quoi qu'il puisse nous arriver, Il l'arrange dans sa sagesse pour notre plus grand bien. Elle nous apprend aussi à Lui adresser nos prières dans nos besoins et à nous rappeler alors ces paroles du Sauveur : « Si vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui les lui demandent? » (Matth., VII, 11.) Elle nous apprend également à suivre avec attention et respect, dans notre vie, les voies de la divine Providence, et à y conformer notre conduite avec tout le zèle dont nous sommes capables. Elle nous apprend enfin à suivre l'exemple de notre Père céleste, qui, prenant soin du monde, « fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (Matth., V, 43), et à faire du bien à tous, non-seulement à nos amis, mais même à nos ennemis.

ARTICLE II.

DE LA PROVIDENCE RELATIVEMENT AUX PRINCIPAUX ORDRES DE CRÉATURES DIVINES.

I. — PROVIDENCE PAR RAPPORT AU MONDE SPIRITUEL.

§ 103. — *Connexion avec ce qui précède et points de vue du sujet.*

De la doctrine générale d'une divine Providence embrassant l'univers entier découle naturellement aussi la doctrine particulière d'une divine Providence pour le monde spirituel, pour le monde matériel et pour l'homme ou monde en abrégé. Or il y a certains traits de cette doctrine particulière qui sont parfaitement clairs et compréhensibles, grâce à la lumière que répand sur eux la doctrine générale exposée ci-dessus, et qui, par conséquent, n'exigent point d'explication ultérieure; par

exemple, cette idée que Dieu, qui préserve l'univers entier du néant, en préserve particulièrement le monde spirituel; ou celle-ci encore que les trois personnes de la Trinité participent également aux soins dont le monde matériel est l'objet. Quant aux autres parties, bien que fondées aussi sur la doctrine générale d'une Providence, elles requièrent encore une exposition plus détaillée, soit pour être plus claires et plus compréhensibles, soit parce qu'elles sont plus compliquées et nous tiennent de plus près.

Ainsi, au sujet de la divine Providence par rapport au monde spirituel, composé des bons et des mauvais Anges, l'Église orthodoxe nous enseigne, d'un côté, que Dieu prête son concours aux bons Anges et les gouverne conformément au but de leur existence; de l'autre, qu'Il ne fait que tolérer la pernicieuse activité des mauvais Anges, non sans mettre, autant que possible, des bornes à cette activité et la diriger à de bonnes fins.

§ 104. — *Dieu coopère avec les bons Anges.*

La doctrine de l'Église sur la coopération que Dieu prête aux bons Anges est renfermée dans ces paroles : « Tel est l'ordre dans lequel sont disposés les Anges que les inférieurs reçoivent la lumière et les bienfaits de Dieu par les supérieurs. Ces Anges se sont affermis à tout jamais dans la grâce de Dieu; comme ils n'ont pas consenti à se révolter contre Dieu avec l'Étoile du jour, ils ont reçu cette grâce de manière à ne pouvoir plus pécher. Au reste, c'est par la grâce divine, et nullement en vertu de leur nature. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 2.) C'est-à-dire :

I. — Dieu coopère avec la raison des Anges dans ses apirations vers la vérité en lui communiquant sa lumière et se révélant à elle. Cette idée repose sur les passages de la sainte Écriture où il est dit que les Anges habitent dans les cieux (Matth., XXII, 30; Marc, XIII, 32); qu'ils entourent le trône de Dieu (Is., VI, 2), et qu' « ils voient sans cesse la face du Père céleste » (Matth., XVIII, 10); par conséquent ils connaissent Dieu immé-

diatement, et en lui toutes choses; que Dieu est la « lumière spirituelle » (Jean, I, 5), la « lumière éternelle » (Is., LX, 19, 20); par conséquent, en projetant de tous côtés ses rayons, Il éclaire avant tout et surtout les aînés du monde, les esprits qui entourent son trône; enfin, que Dieu manifeste souvent sa volonté aux Anges d'une façon particulière ou en certaines circonstances, pour qu'ils la communiquent aux hommes. (Dan., IX, 21-27; Luc, I, 26-38 et autres.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église répètent souvent cette même pensée. Ainsi saint Grégoire le Théologien dit : « Tel (c'est-à-dire supérieur aux passions) est premièrement le grand Dieu qui est tout lumière; tels sont après Lui les serviteurs de Dieu, qui, debout auprès de son trône élevé, reçoivent le premier rayon du Dieu de sainteté, et qui, illuminés par Lui, transmettent la lumière aux mortels » (1); et ailleurs : « Ces êtres (les Anges), comme chacun pourrait le publier, sont éclairés d'une splendeur infiniment pure par le Principe primitif, ou c'est en proportion de l'élévation de leur nature et de leur rang qu'ils reçoivent d'une autre manière une illumination différente. Ils ont si avant imprimée dans leur nature l'image du souverainement Bon qu'ils sont devenus de secondes lumières, et que, par l'effusion et la transmission de la lumière première et éternelle, ils sont en état d'illuminer les autres (2). » Suivant saint Athanase : « Les Trônes, les Séraphins et les Chérubins reçoivent immédiatement de Dieu l'instruction, comme étant au-dessus de tous et plus près de Dieu; ensuite ils transmettent leur science aux autres ordres d'Anges; et, de cette manière, les plus haut placés dans la hiérarchie instruisent

---

(1) *Lament. sur la souffr. de son âme; Œuvr. des saints Pères,* IV, 313.

(2) *Serm. sur la théologie,* II; *ibid.,* III, 50, 51; comp. IV, 235. « Comme, lorsqu'un rayon du soleil, perçant la nue et venant à tomber sur des nuages qui distillent la pluie, se réfracte et forme un arc aux mille couleurs, on voit ses cercles concentriques, continus et diminuant graduellement d'éclat, de même la nature des lumières se maintient parce que la Lumière suprême éclaire incessamment de ses rayons les esprits inférieurs. » (III, 20.) « Je ne sais si cela est possible aux natures supérieures et spirituelles, qui, étant plus près de Dieu et illuminées de toute sa lumière, voient peut-être, sinon complétement, du moins d'une manière plus parfaite et plus nette que nous, et, de plus, suivant leur rang, les uns plus, les autres moins. »

ceux qui sont au-dessous d'eux (1). » Suivant saint Éphrem de Syrie : « Lorsque les esprits célestes veulent apprendre quelque chose concernant le Fils, ils s'adressent aux Anges, leurs supérieurs immédiats, et ceux-ci reçoivent instruction de l'Esprit (2). » Saint Augustin écrit : « L'Évangéliste parle *de la vraie Lumière qui illumine tout homme en ce monde* (Jean, I, 9); eh bien ! cette même Lumière éclaire encore chaque Ange de lumière, afin qu'il soit lumière en Dieu ; mais, pour peu que l'Ange se détourne de Dieu, il devient ténèbres, de même que tous les esprits appelés esprits de ténèbres, qui ne sont plus maintenant lumière en Dieu, mais ténèbres en eux-mêmes, privés qu'ils sont de la participation à la Lumière éternelle (3). » Enfin dans saint Jean Damascène nous lisons : « Les Anges sont de secondes lumières intelligentes, empruntant leur splendeur de la Lumière première et éternelle..... » Et plus loin : « Tous les Anges furent créés par la Parole et reçurent du Saint-Esprit la perfection, par le moyen de la sanctification, ayant part à la lumière et à la grâce suivant leur rang et leur dignité.....; ils tiennent la sanctification, non de leur propre nature, mais de l'Esprit; ils prophétisent par la grâce de Dieu ; ils se distinguent entre eux par leur lumière et par leur rang, soit qu'ils aient un rang correspondant à leur degré de lumière, soit qu'ils participent à la lumière en proportion de leur dignité, et qu'ils s'illuminent les uns les autres, suivant la prééminence du rang ou de la nature. Mais on sait que la lumière et la connaissance se communiquent des premiers aux derniers (4). »

II. — Dieu coopère avec la libre volonté des Anges dans son activité par sa grâce toute-puissante, moyennant laquelle ils se sont tellement affermis dans le bien qu'ils ne peuvent plus tomber et qu'ils resteront éternellement bons. La première partie de cette proposition découle naturellement : d'un côté, de ce que les Anges aussi, comme êtres bornés, n'ayant pas « la

(1) *De communi Ess. Patr., Fil. et Spir. S.*, n. 52 : Ἀμέσως παρὰ Θεοῦ μανθάνουσιν...
(2) *Advers. Scrutat.*, serm. v.
(3) *De Civitate Dei*, XI, 9, in *Patrol. curs. compl.*, t. XLI, p. 325.
(4) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3, p. 54, 55.

vie en eux-mêmes » (Jean, v, 26), mais la tenant « de la Source de toute vie » (Ps. xxxv, 10), ont nécessairement toujours besoin du secours de Dieu pour la conservation de leur existence et de leur activité, et, comme toutes les autres créatures, « attendent » de Lui « qu'Il leur donne la nourriture » (Ps. ciii, 27), qui, pour eux, ne saurait être que la grâce divine; et, d'un autre côté, des enseignements de l'Écriture, qui déclare que « Dieu soutient tout » (les Anges aussi par conséquent), « par la puissance de sa Parole » (Hébr., i, 3); qu' « Il fait vivre tout ce qui vit, » et par conséquent aussi les Anges (I Tim., vi, 13; Néhém., ix, 6); qu' « Il tient dans sa main l'âme de tout ce qui a vie » (Job, xii, 10); qu'enfin, « quoiqu'il y ait diversité des dons spirituels, des ministères et des opérations, il n'y a pourtant qu'un même Dieu qui opère tout en tous.... » (I Cor., xii, 4-6), et par conséquent aussi dans les Anges. Quant à la seconde partie de la proposition, celle qui concerne l'aversion des Anges pour le mal, à l'aide de la grâce, et leur affermissement constant dans le bien, elle est confirmée par tous les passages de l'Écriture où les Anges sont appelés « les serviteurs » de Dieu « faisant sa volonté » (Ps. cii, 21; comp. Matth., vi, 10), et ses Anges « de prédilection » (I Tim., v, 21); par ceux qui les représentent comme habitant dans le ciel devant la face de Dieu (Matth., xxii, 30) et jouissant de sa douce contemplation (xviii, 10); par ceux enfin qui déclarent qu'ils resteront saints jusqu'à la fin du monde, où le Seigneur viendra avec eux pour juger les vivants et les morts (xxv, 31), et qu'ils demeureront membres de l'Église triomphante dans les cieux (Hébr., xii, 22, 23), ou du royaume de gloire qui doit subsister « aux siècles des siècles. » (Ap., xxii, 5.)

Parmi ceux des Pères et Docteurs de l'Église qui ont développé cette pensée avec une force particulière, nous citerons saint Basile le Grand : « Ils (les Anges) ne sont pas facilement enclins au péché, étant recouverts, à l'instant même, comme d'un voile de sanctification, et recevant du Saint-Esprit le don de rester fermes dans la vertu (1). » « Les Principautés et les

(1) *Hom. sur le Ps.* xxxii; *Œuvr. des saints Pères*, v, 271-272.

Puissances, et les autres créatures semblables, ayant en elles la sainteté en conséquence de leur application et de leur zèle, ne peuvent, selon toute justice, être appelées saintes par leur nature; car, aspirant au bien, elles reçoivent la sanctification en proportion de leur amour pour Dieu. Et comme le fer mis dans une fournaise ne cesse point de rester fer, mais que, devenu rouge comme le feu, et ayant contracté toutes les propriétés du feu, il lui est assimilé et par sa couleur et par ses effets, de même ces saintes puissances, en vertu de leur communion avec le Saint par essence, ont en elles une sainteté qui a pénétré déjà tout leur être et s'est identifiée avec leur nature. La différence qui existe entre eux et le Saint-Esprit, c'est que dans l'Esprit la sainteté est essence, tandis qu'elle n'est en eux qu'une sanctification communiquée (1). »

« Si nous écartons en idée l'Esprit, les chœurs des Anges sont troublés et les dominations des Archanges anéanties; tout est confondu; leur existence devient déréglée, désordonnée et vague. En effet, comment les Anges pourront-ils dire, s'ils ne reçoivent pas les forces de l'Esprit : *Gloire* à Dieu au plus haut des cieux (Luc, II, 14)? *Nul homme ne peut confesser que Jésus est le Seigneur, sinon par le Saint-Esprit, et nul homme parlant par l'Esprit de Dieu ne dit anathème à Jésus.* » (I Cor., XII, 3.) De même que, pendant la nuit, si tu éloignes la lumière de ta maison, tes yeux n'y voient plus, tes forces restent inactives; la valeur des objets n'est plus reconnaissable, mais l'or et l'argent sont également foulés aux pieds par ignorance; de même, pour les hiérarchies spirituelles, il est impossible que leur vie reste régulière sans l'assistance du Saint-Esprit. Ainsi sans chiliarques il ne saurait y avoir quelque bonne disposition dans les armées, et sans chef d'orchestre, qui mette les artistes à l'unisson, toute harmonie musicale est impossible.... Comment les Séraphins diraient-ils : *Saint, saint, saint* (Is., VI, 3), si l'Esprit ne leur apprenait combien il y a de piété dans cette triple exclamation en l'honneur du Très-Haut! Si donc tous les Anges de Dieu le glorifient, et que toutes les Puissances le louent, c'est

(1) *Contre Eun.*, liv. III; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 134.

par la vertu de l'Esprit. Si des milliers de milliers d'Anges et des millions de millions de serviteurs se tiennent devant sa face, c'est par la puissance de l'Esprit qu'ils remplissent convenablement leur office. C'est pour cela que toute cette harmonie céleste et ineffable ne peut être conservée, soit dans le service de Dieu, soit dans les rapports mutuels des intelligences, autrement que sous la direction de l'Esprit. Ainsi le Saint-Esprit est présent, non point aux créatures parvenues graduellement à la perfection, mais à celles qui sont parfaites dès le moment de leur création, et il leur communique sa grâce pour l'achèvement et la plénitude parfaite de chaque essence (τῆς ὑποστάσεως) (1). »

Grégoire le Théologien : « Ne point pécher, c'est le propre de Dieu, essence première et simple (car la simplicité est calme et paisible) ; et, oserai-je le dire, c'est aussi le propre des Anges, comme les essences les plus rapprochées de Dieu, et, à raison de cette proximité même (2). » « Je voudrais dire qu'ils sont sans mouvement pour le mal et qu'ils n'ont de mouvement que pour le bien, comme les entours de Dieu (car ce qui est terrestre n'a qu'une illumination secondaire). Cependant je dois les reconnaître et les appeler non point immobiles, mais difficilement mobiles pour le mal ; ce qui m'y force, c'est l'Etoile du jour, ainsi nommée à raison de son éclat, qui, par sa rébellion, devint ténèbres, avec toutes les puissances impies ses subalternes, qui, par leur éloignement du bien, sont devenues les auteurs du mal et nous y entraînent (3). » « Le Saint-Esprit a agi d'abord dans les puissances angéliques et célestes, dans celles qui sont les premières après Dieu et aux entours de Dieu ; car leur perfection et leur illumination, ainsi que leur peu d'aptitude ou leur inaptitude pour le mal, ne proviennent que du Saint-Esprit (4). »

---

(1) *Du Saint-Esprit*, chap. 16 ; *Œuvr. des saints Pères*, p. 289, 290, 291.

(2) *Serm. sur le saint Baptême ; Œuvr. des saints Pères*, III, 276 ; comp. p. 50 : « Il y a des forces spirituelles et des intelligences, des natures pures et sans mélange, inflexibles ou difficilement flexibles au mal, qui sont constamment dans l'allégresse entourant le trône de la Cause première. »

(3) *Serm. sur la Naissance du Sauveur*, *ibid.*, p. 241.

(4) *Serm. sur la Pentecôte*, *ibid.*, IV, 16. Saint Athanase dit de même : Où

Cyrille de Jérusalem : « Tu l'as vu (le Saint-Esprit), ce pouvoir qui agit dans l'univers entier ; ne reste pas sur la terre, mais prends ton essor vers les hauteurs éthérées, élève-toi en esprit jusqu'au premier ciel, et là jette les yeux sur les innombrables myriades des Anges qui s'y trouvent. Élève-toi, par la pensée, plus haut encore, si tu le peux. Regarde les Archanges, ces esprits, ces Vertus, ces Principautés, ces Puissances, ces Trônes, ces Dominations. Leur Consolateur à tous, c'est l'Administrateur divin, le Maître et le Sanctificateur (1). Il possède la vie, l'aséité ; Il parle ; Il agit ; Il est le Sanctificateur de tous les êtres raisonnables, créés de Dieu par Christ, c'est-à-dire des Anges et des hommes (2). »

Ambroise : « Comme, en sanctifiant les Apôtres, le Saint-Esprit ne devint pas participant de la nature humaine, ainsi, en sanctifiant les Anges, les Principautés et les Puissances, Il n'est point participant de la créature. Que si l'on allait croire que les Anges ne tiennent point leur sainteté du Saint-Esprit, mais qu'ils ont quelque autre grâce tenant à leur nature, on reconnaîtrait en réalité les Anges pour inférieurs aux hommes. En effet, s'il est possible, comme chacun en conviendra, de mettre les Anges au niveau du Saint-Esprit, et de ne pas reconnaître que le Saint-Esprit se répand dans nos cœurs, et que la sanctification de l'Esprit est un don de Dieu, il y aura sans doute des hommes supérieurs en sanctification qu'il faudra mettre au-dessus des Anges. Mais, comme les Anges sont envoyés au secours des hommes (Hébr., I, 14), il faut admettre que la nature des Anges est supérieure à la nature humaine et reçoit une plus large part de grâce spirituelle (3). »

Jean Damascène : « Les Anges ne sont pas faciles à fléchir au mal, sans y être tout à fait inflexibles. Cependant aujour-

---

τί γε διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν (γεννητά), ἀλλὰ διὰ μόνου τοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. (*Contr. Arian.*, orat. I, n. 56.)

(1) *Catéch.*, XVI, p. 362, n. 23.

(2) *Catéch.*, XVII, p. 373, n. 2. Cf. Cyrill. Alex. *De Adorat. spir. et verit.*, lib. IX : Ἄγγελοι γὰρ καὶ ἀρχάγγελοι καὶ τὰ ἔτι τούτων ἐπέκεινα καὶ αὐτὰ δὲ τὰ χερουβίμ, καὶ ἑτέρως ἅγια, πλὴν ὅτι διὰ μόνου τοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι.

(3) *De Spirit. S.*, I, 7, n. 83, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XVI, p. 724.

d'hui ils y sont même tout à fait inflexibles, par la grâce et par leur proximité de l'unique Bien, et non par leur nature (1). »

§ 105. *Dieu gouverne les bons Anges.*—a) *Leur ministère auprès de Dieu.*

En disant que Dieu gouverne les Anges, comme en général toutes les créatures, on exprime qu'Il les dirige vers le but de leur existence, ou qu'Il les emploie conformément à leur destination. Or, suivant la doctrine de l'Église orthodoxe, « Dieu appela les Anges du néant à l'existence pour qu'ils Le glorifiassent et Le servissent, et, de plus, pour qu'ils servissent les hommes dans ce monde en les conduisant au royaume de Dieu (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 19) ; c'est-à-dire que l'administration ou le gouvernement providentiel par rapport aux Anges consiste en ce que, conformément à leur destination, Dieu les emploie à son service et au service des hommes.

L'office ou ministère des Anges auprès de Dieu est de deux espèces.

I. — Ils servent Dieu immédiatement en ce qu'ils se tiennent devant sa face, L'adorent et Le glorifient. Le prophète Isaïe vit les Séraphins debout autour du trône de Dieu, et « ils criaient l'un à l'autre et disaient : Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu des armées; la terre est toute remplie de sa gloire. » (VI, 3.) Le prophète Daniel eut aussi l'honneur de voir l'Ancien des jours assis sur son trône céleste; un million d'Anges Le servaient et mille millions assistaient devant Lui. » (VII, 10.) Le Psalmiste invite fréquemment les Anges à « louer le Seigneur » (Ps. CXLVIII, 2), à le « bénir » (CII, 20), à « l'adorer. » (XCVI, 7.) Suivant le témoignage de l'auteur de l'Apocalypse, les puissances célestes « ne cessent jour et nuit de dire : Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu tout-puissant, qui était, qui est et qui doit venir » (IV, 8); et ailleurs le même auteur dit : « Tous les Anges étaient debout autour du trône... et, s'étant pros-

(1) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3, p. 56. La même pensée se retrouve dans Augustin : « Deus erat simul in eis et condens naturam et largiens gratiam ; unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam « sanctos Angelos fuisse credendum est. » (*De Civit. Dei*, XI, cap. 9.)

ternés sur le visage devant le trône, ils adorèrent Dieu en disant : Amen. Bénédiction, gloire, sagesse, action de grâce, honneur, puissance et force à notre Dieu, dans tous les siècles des siècles. » (VII, 11, 12.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église enseignent précisément la même doctrine, suivant saint Basile : « L'occupation des Anges, c'est de chanter les louanges de Dieu. Toute l'armée céleste n'a qu'une affaire : c'est de rendre gloire au Créateur (1), » ou : « le but capital de leur existence, but conforme à leur nature, c'est de plonger leurs regards dans les beautés divines et de rendre constamment gloire à Dieu (2). » Suivant Grégoire le Théologien : « La seconde place (après Dieu) est occupée par les grands serviteurs de la Lumière suprême, qui sont aussi rapprochés de la Bonté prototype que l'éther l'est du soleil (3). » « Ils célèbrent par leurs hymnes la majesté de Dieu, contemplent la gloire éternelle, et cela éternellement (4). » « Quelle est, dit Athanase, l'occupation des puissances célestes? La glorification incessante et l'amour constant de la majesté de Dieu (5). » « L'office des Anges, » dit Théodoret, « c'est de chanter des hymnes de louanges; car le bienheureux Isaïe dit, en parlant des Séraphins, qu'ils se crient les uns aux autres : Saint, saint, saint est notre Seigneur Dieu des armées; le ciel et la terre sont remplis de sa gloire. » (VI, 3.) Quant aux Chérubins, le divin Ézéchiel déclare les avoir entendus disant : « Bénie soit la gloire du Seigneur, du lieu où Il réside (6). » (III, 12.) « Ils vivent (les Anges) dans les cieux, » dit Jean Damascène, « et ils n'ont qu'une seule occupation : c'est de chanter les louanges du Seigneur et d'être les ministres de la volonté divine (7). »

Il faut ajouter ici que, les Anges étant des esprits incorporels, il faut entendre dans un sens spirituel et leur présence

---

(1) *Hom. sur le Ps.* XXVII; *Œuvr. des saints Pères*, V, 244.
(2) *Comm. sur le* VI*e chap. d'Isaïe*; *ibid.*, VI, 255.
(3) *Hym. sacr.*, serm. V, *Sur la Providence; ibid.*, IV, 237.
(4) III*e Serm. sur la Théologie; ibid.*, III, 51.
(5) *De Comm. Essent. Patr., Fil. et Spir. S.*, n. 52.
(6) *Abr. des Dogmes divins*, chap. 7; *Lect. chr.*, 1844, IV, 208.
(7) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3, p. 56.

devant Dieu, et leurs chants de louanges, et tous leurs actes d'adoration.

*II. — Ils servent Dieu médiatement comme instruments de sa Providence dans le monde; c'est ce que confirme l'Écriture sainte lorsqu'elle les appelle surtout « Anges » (ἄγγελος, *envoyé*) (Hébr., I, 4-6; I Tim., V, 1, etc.); « Anges de Dieu » (Matth., XXII, 30; Luc, XV, 10); « Anges du Seigneur » (Matth., I, 20; Act., V, 19; XII, 7), c'est-à-dire messagers envoyés de Dieu dans le monde pour y remplir ses commissions. Elle les appelle encore ses « Anges remplis de force » et ses « ministres exécutant ses volontés (Ps. CII, 20, 21), et cite maintes circonstances dans lesquelles ils furent réellement envoyés dans le monde. » (Gen., XVIII, XIX, XXVIII; Daniel, IX, 21; Luc, I, 28; Matth., I, 20, etc.)

Les Docteurs de l'Église professent la même doctrine; par exemple, saint Grégoire le Théologien dit: « Parmi les Anges, les uns se tiennent en présence du grand Dieu, les autres coopèrent à la conservation de l'univers (1); » ou bien: « Les esprits ont reçu chacun une partie de l'univers, ou ils ont dans le monde leur sphère de surveillance, comme le sait Celui qui organisa et prédétermina toutes choses, et ils mènent tout à une fin à un simple signe du Créateur de l'univers (2). » Suivant Théodoret: « Non-seulement ils chantent des hymnes de louanges, mais encore ils servent Dieu dans les affaires de sa Providence divine (3). » Jean Damascène: « Ils sont remplis de force et toujours prêts à exécuter les volontés de Dieu, et, grâce à leur agilité, ils se montrent soudain partout où Dieu l'ordonne. Ils gardent également les diverses parties de la terre; ils régissent les peuples et les lieux suivant la charge que Dieu leur en a donnée; ils arrangent nos affaires et nous viennent en aide (4). »

En particulier, les Anges sont les instruments de la divine Providence:

---

(1) *Hym. sacr.*, serm. VI; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 236.
(2) IIe *Serm. sur la Théologie; ibid.*, III, 51.
(3) Voir plus haut, p. 660, note 6.
(4) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3, p. 55.

1° Dans les dispensations relatives au monde même des Anges. Dès le commencement le Seigneur Dieu classa les esprits immatériels suivant leurs forces et leurs perfections naturelles, et établit entre eux une hiérarchie ou gradation spirituelle, en sorte qu'il y a parmi eux des ordres supérieurs et des ordres inférieurs, qu'il y a des chefs et des subordonnés, et que, par rapport à leur office ou ministère, ceux-ci, par exemple, sont appelés « Principautés, Dominations, Puissances » (Col., I, 16); ceux-là « Archanges » (I Thess., IV, 19); les autres simplement « Anges » (I Pierre, III, 22). (Voy. § 66.) Par suite de cette organisation du monde céleste, le Très-Haut ne gouverne les Anges que par les Anges eux-mêmes, et leurs ordres inférieurs ne reçoivent de Dieu la lumière et la sanctification, et ne sont dirigés par Lui vers le but final de leur existence, que par des Anges d'un ordre plus relevé. Nous avons eu déjà l'occasion de voir quelles furent à ce sujet les idées de quelques-uns des Pères de l'Église, comme saint Athanase, saint Éphrem et saint Jean Damascène (1).

Il nous suffira maintenant de rapporter en peu de mots ce que pensait au même égard saint Denys l'Aréopagite, celui de tous les saints Docteurs qui pénétra le plus avant et vit le plus clair dans les mystères de la hiérarchie céleste. Il dit proprement que « la hiérarchie supérieure, les Séraphins, les Chérubins et les Trônes, étant la plus rapprochée de l'Être incompréhensible, a le commandement sur la seconde, qui s'en trouve plus éloignée, et que la seconde, composée des Dominations, des Vertus et des Puissances, dirige celle des Principautés, des Archanges et des Anges, encore plus éloignée du Seigneur (2); » que, « même dans chaque hiérarchie, il y a non-seulement entre les esprits supérieurs et les inférieurs, mais aussi entre ceux du même ordre, trois catégories, fondées sur des distinctions de rang et de puissance : la première, la moyenne et la dernière; la première ayant direction sur la moyenne, et celle-ci sur la dernière (3); » que « cette direc-

(1) Voyez § 104 et p. 654, notes 1, 2 et 4.
(2) *De la Hiérarchie cél.*, p. 39, Mosc., 1839.
(3) *Ibid.*, p. 21.

tion et cette action des ordres célestes consiste à recevoir saintement eux-mêmes et à communiquer aux autres la purification véritable, la divine lumière et la science qui mène à la perfection. La première hiérarchie, placée immédiatement autour et auprès de Dieu, reçoit tout cela de Dieu même et la communique à la seconde; la deuxième, qui ne le reçoit plus de Dieu immédiatement, mais de la première, le transmet à la troisième. Par conséquent, » ajoute-t-il, « les premières intelligences s'appellent pouvoirs dispensateurs des perfectionnements, de la sanctification et de la purification, relativement aux suivantes, et celles-ci, par le moyen de celles-là, sont élevées au principe suprême de toutes choses et rendues, autant que possible, participantes de la purification, de l'illumination et du perfectionnement (1). » — « Enfin, pareillement, chaque ordre de la hiérarchie, autant du moins que le lui permettent ses forces, prend part aux opérations divines et à l'action providentielle par la communication de ses vertus à l'ordre qui le suit (2). »

2° Les Anges sont aussi les instruments de la divine Providence dans ses dispensations par rapport au monde matériel; au moins il est fait mention, dans l'Apocalypse, des « quatre Anges qui retiennent les quatre vents du monde » (VII, 1); de « l'Ange des eaux » (XVI, 5), et de « l'Ange qui a le pouvoir de tourmenter les hommes par l'ardeur du feu. » (XVI, 8.) C'est sur ce fondement qu'existe de temps immémorial, dans l'Église du Christ, sinon comme doctrine positive, du moins comme opinion, l'idée que Dieu confie aux Anges l'administration des parties et des éléments du monde visible. Cette idée est exprimée par Justin Martyr. « La Providence, » dit-il, « en ce qui concerne les hommes et tout ce qui est sous le ciel, Dieu l'a confiée aux Anges qu'il a préposés à toutes ces choses (3). »

(1) *De la Hiérarchie céleste*, p. 35 et 27.

(2) *Ibid.*, p. 17 et 59. On trouve les plus amples détails sur la hiérarchie céleste, la destination particulière et l'office de chaque ordre d'Anges, dans l'ouvrage cité de Denys l'Aréopagite et dans nos Légendes, date du 8 novembre.

(3) *Dialog. cum Tryph.*, n. 5.

Elle est exprimée avec plus de force par Athénagore : « Le Créateur et Architecte du monde, Dieu, les a classés (les Anges) par la parole et préposés aux éléments, aux cieux, au monde et à ce qu'il renferme, et à leur organisation (1). » On la retrouve, enfin, dans Origène, Eusèbe de Césarée, Grégoire le Théologien, Jérôme, Augustin, Jean Damascène et Démétrius de Rostow (2). Quelques-uns admettaient des Anges particuliers préposés sur les diverses parties du monde organique et inorganique (3), sur les animaux (4), sur les végétaux (5), et en général sur tous les objets visibles (6).

3° Les Anges sont enfin les instruments de la divine Providence dans ses dispensations par rapport au genre humain ou monde en petit. Saint Paul exprime bien clairement cette idée en disant : « Tous les Anges ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de serviteurs et de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut? » (Hébr., I, 14.) Mais ce dernier ministère des Anges, ayant plus d'importance que les autres et nous tenant de plus près, mérite un examen plus détaillé.

§ 106. b) *Ministère des Anges auprès des hommes.* — a a) *En général.*

L'Église orthodoxe enseigne, par rapport au ministère des Anges auprès des hommes, que « les villes, les royaumes, les provinces, les monastères, les églises et les hommes, clercs et laïques, sont commis à leur garde... Dans l'Ancien Testament, avant la promulgation de la loi de Moïse, les Anges révélaient

---

(1) *Legat.* X, XXIV.
(2) Origen. *In Jerem.*, homil. X, n. 6; Euseb. *Demonstr. evang.*, IV, 10; Grég. le Théol., II° *Serm. sur la Théologie; Œuvr. des saints Pères*, III, 51; Hieron. *In Gal.*, IV, 3; Augustin. *De Genes.*, ad litt. XII, 36; J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3; Démétrius de Rostow, *Légendes*, 8 novembre.
(3) Origen. *In Joann.*, t. XIII, n. 49.
(4) Herm. *Past. vis.*, II, cap. 2; Athenag. apud Phot. *Biblioth.*, cod. CCXXXII; Origen. *In Num.*, homil. XIV, n. 2.
(5) Origen. *In Num.*, homil. XIV, n. 2.
(6) Augustin. *De divers. Quæst.*, LXXXIII, quæst. 79.

à nos pères la loi et la volonté de Dieu et leur montraient la voie du salut, et, la loi une fois donnée, ils les instruisaient et les conduisaient au bien... Ils font également connaître les œuvres de Dieu ; ainsi, à l'époque de la naissance du Christ, ils apprirent aux bergers qu'Il était né à Bethléem. De plus, ils sont partout, par ordre de Dieu, auprès de chaque homme. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 19.) De là résulte qu'on peut distinguer un triple ministère des Anges auprès des hommes : 1° leur ministère auprès du genre humain, lorsqu'ils prirent une part active à l'édification du royaume de Dieu sur la terre ou de son Église, tant celle de l'Ancien Testament que celle du Nouveau; 2° leur ministère auprès des sociétés humaines : ce sont les Anges gardiens des États, des provinces et des Églises; 3° leur ministère auprès des individus : ce sont nos Anges tutélaires.

Que les Anges aient été auprès du genre humain les ministres de la divine Providence pour établir l'Église de Dieu sur la terre, c'est ce qu'atteste clairement la sainte Écriture :

Dans l'Église de l'Ancien-Testament.

I. — Les Anges eurent souvent mission de révéler aux hommes la volonté de Dieu, déjà avant la loi, sous les patriarches. Alors on les vit apparaître aux justes, par exemple à Abraham (Gen., XVIII), à Loth (XIX), à Jacob (XXVIII, 12; XXXII, I, 2), soit pour leur dévoiler l'avenir, soit pour les préserver de quelque catastrophe, soit pour les consoler et leur tendre une main secourable; ils furent même envoyés quelquefois pour punir les pécheurs : les habitants de Sodome, par exemple (Gen., XIX, 13), pour instruire et édifier tous les habitants de la terre. (II Pierre, II, 6.)

II. — Ce fut par l'entremise ou avec la coopération des Anges que la loi fut donnée aux hommes. Nous le voyons en partie par le récit de Moïse, qui rapporte que Dieu législateur apparut sur le Sinaï accompagné de « millions de saints Anges » (Deut., XXXIII, 2); plus clairement encore par ces paroles du premier martyr Étienne aux Hébreux : « Vous avez reçu la loi par le ministère des Anges » (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων) « et ne l'avez point gardée » (Act., VII, 53); parce que, dit saint Paul : « La

loi fut donnée par les Anges » (διαταγὶς δι ἀγγέλων). (Gal., III, 19; comp. Hébr., II, 2.)

III. — Enfin les Anges instruisirent souvent aussi les hommes, même sous la loi écrite, en apparaissant aux Prophètes, par exemple à Daniel (IX, 21), à Zacharie (III, 1), et en leur révélant la volonté de Dieu concernant le salut des humains.

Dans l'histoire de l'Église du Nouveau Testament.

I. — Nous voyons les Anges servir même le Chef et Consommateur de notre foi dans tous les moments les plus importants de son sublime ministère en faveur du genre humain. Nous les voyons nommément, à l'approche de son apparition sur la terre, annonçant la conception de son Précurseur (Luc, I, 28) et la sienne (Matth., I, 20), annonçant et célébrant sa naissance. (Luc, II, 9.) Nous voyons qu'au début de son ministère le Sauveur, après avoir été tenté par le diable dans le désert, fut servi par les Anges. (Matth., IV, 11.) Nous voyons qu'avant sa mort sur la croix, qui nous a rachetés de la malédiction de la loi, dans le jardin de Gethsémané, « un Ange Lui apparut du ciel pour Le fortifier. » (Luc, XXII, 43.) Enfin deux Anges apparurent au moment de son ascension dans le ciel (Act., I, 11), d'où il envoya le Saint-Esprit sur ses Apôtres.

II. — Les Anges servirent aussi les Apôtres, à qui le Seigneur, en montant au ciel, avait donné mission d'achever l'établissement de son règne de grâce sur la terre. Ainsi ce fut un Ange qui tira les Apôtres de la prison où les avaient renfermés les ennemis de la croix de Christ (Act., V, 19); plus tard encore ce fut un Ange qui délivra saint Pierre de sa prison (Act., XII, 7); ce fut un Ange qui inspira au païen Corneille l'idée d'appeler chez lui cet Apôtre et d'en recevoir le baptême (X, 3); ce fut un Ange qui consola saint Paul pendant l'affreuse tempête qui l'assaillit sur mer et mit en grand danger ses jours et ceux de tous les passagers (Act., XXVII, 23), etc., etc.

§ 107. bb) *Ministère des Anges auprès des sociétés humaines.*

Le Seigneur confie aux Anges le soin de veiller à la conservation des sociétés humaines.

I. — Il y a des Anges gardiens des États et des nations. Nous trouvons le fondement de cette doctrine dans le livre du Prophète Daniel (x). Il y est raconté qu'un jour, ayant redoublé ses supplications à Dieu pour qu'Il délivrât les Juifs du joug des Perses, Daniel, après avoir prié « trois semaines (*Ibid.*, 3) sans interruption, » vit apparaître un Archange (Gabriel), qui lui dit : « Dès le premier jour, » où vous avez commencé votre prière, « vos paroles ont été exaucées et m'ont fait venir ici, » pour intercéder en votre faveur auprès du Très-Haut (1). Or, pendant « vingt et un jours » (c'est-à-dire trois semaines) que j'ai prié avec vous pour l'affranchissement de votre peuple, « le prince du royaume des Perses m'a résisté » (*Ibid.*, 13), priant Dieu de son côté de retenir les Juifs sous sa domination. Et ce n'est que lorsque Michel, « le premier d'entre les premiers princes, fut venu à mon secours, » dans mon intercession en faveur des Juifs, que je l'ai laissé là « près du roi des Perses et que je suis venu vous révéler la volonté de Dieu. » (*Ibid.*, 13, 14.) « Maintenant je retourne pour combattre contre le prince des Perses; car, lorsque je sortais, le prince des Grecs est venu à paraître. » (*Ibid.*, 20.) « Mais je vous annoncerai présentement que nul ne m'assiste dans toutes ces choses, sinon Michel, qui est votre prince. » (*Ibid.*, 21.) N'oublions point que celui qui prononça ces paroles était envoyé à Daniel du haut des cieux, c'est-à-dire que l'événement dont parlait l'envoyé céleste s'était passé dans la région d'en haut, où il se hâta de retourner pour *combattre contre le prince des Perses.* S'il en est ainsi, il faut entendre par les noms de princes des Perses, des Grecs, des Juifs, non des princes terrestres, mais des princes célestes, c'est-à-dire les Anges auxquels Dieu avait commis le soin de ces peuples. Cela est d'autant plus certain que le prince de la Judée est positivement appelé Michel, nom qui n'appartient qu'à l'un des plus puissants chefs de la mi-

(1) « Quod autem, » remarque Jérôme, « ait : *Et ego ingressus sum ad verba* « *tua*, hunc habet sensum : Postquam tu cœpisti bonis operibus et lacrymis « atque jejunio Dei invocare misericordiam, et ego accepi occasionem ut « ingrederer in conspectu Dei, ut orarem pro te. » (*Comment. in Daniel.*, cap. x, vers. 12, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XXVI, p. 556.)

lice céleste, et que, du temps de Daniel, les Juifs n'avaient aucun prince du nom de Michel (1). Fondés sur ce passage (2), les saints Pères et Docteurs de l'Église ont de tout temps enseigné qu'il y a des Anges gardiens des nations; ainsi nous lisons dans Denys l'Aréopagite : « C'est aux Anges que la théologie donne la primatie ou l'autorité sur nous, lorsqu'elle nomme Michel le prince du peuple juif, comme elle nomme les autres Anges princes des autres peuples (3). » Suivant saint Basile : « Tous les Anges ont une même dénomination, sans doute aussi une nature commune; cependant les uns sont préposés au gouvernement des peuples et les autres à la direction de chacun des fidèles. Mais autant tout un peuple est préférable à un seul homme, autant, sans doute, nécessairement, la dignité de l'Ange gardien de tout un peuple surpasse-t-elle la dignité de l'Ange tutélaire d'un seul individu (4). » Selon saint Grégoire le Théologien : « Chaque Ange tient du Roi des rois son commandement particulier ; il a surveillance sur des hommes, des cités ou des nations entières (5). » Théodoret écrit :

---

(1) Mais, demandera-t-on, comment comprendre ce désaccord entre les Anges qui régissent les nations, puisque les Anges sont bons et soumis à la volonté de Dieu? Comment le prince du royaume de Perse pouvait-il résister au prince de la Judée? Voici la réponse à faire, avec saint Chrysostome et les autres Docteurs de l'Église : Dans le temps où l'Ange Gabriel et l'Ange du peuple hébreu, conjointement avec le Prophète Daniel, priaient Dieu en faveur des enfants d'Israël captifs à Babylone, le suppliant de les ramener à Jérusalem, regardant cela comme un bienfait pour eux, le prince ou l'Ange de la Perse suppliait le Seigneur de prolonger leur captivité, y voyant avantage et pour les païens confiés à son administration, qui, pendant la captivité des Juifs, leur avaient emprunté nombre de vérités religieuses, et qui, une fois privés de pareils maitres, pouvaient facilement retomber dans leur première impiété, et pour les Juifs eux-mêmes, qui, dans leur patrie, au sein de la prospérité, étaient si facilement devenus idolâtres, au lieu que, captifs, ils adoraient avec ferveur le Dieu de leurs pères. Quoique, de cette manière, les deux Anges priassent, l'un et l'autre, animés de louables intentions, cependant, comme la volonté de Dieu leur était inconnue, ils paraissaient en désaccord l'un avec l'autre. (V. Chrysost. in Phot. *Biblioth.*, cod. CCLXXVII, p. 1543-1546, éd. Genève, 1612; de même, comme sur les principaux passages du livre de Daniel, d'après les saints Pères, *Lect. chr.*, 1845, I, 195.)

(2) Et aussi *Sur Deut.*, XXXII, 8, suivant la vers. des LXX.

(3) *De la Hiérarchie cél.*, p. 40, trad. russe.

(4) *Contre Eun.*, liv. III; *Œuvr. des saints Pères*, VII, 128-130. Comp. V, 341-342.

(5) *Hymn. sacr.*, serm. 6; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 236.

« Le saint Prophète Daniel affirme que quelques-uns d'entre les Anges ont reçu autorité sur les nations : « Le prince du royaume des Perses m'a résisté. » (x, 13.) Il fait aussi mention du prince des Hellènes, et il ajoute qu'il n'y avait personne qui pût l'aider à intercéder auprès de Dieu pour la délivrance des Juifs, sauf Michel, leur prince (Dan., x, 20, 21)... « Il y a des Anges qui ont autorité sur des nations entières; il y en a d'autres qui sont chargés du soin de chaque homme en particulier (1). » Jean Damascène dit : « Ils (les Anges) gardent les différentes parties de la terre; ils gouvernent les peuples et les lieux d'après la charge qu'ils en ont reçue du Créateur (2). » Nous pourrions en citer encore beaucoup d'autres (3).

Mais en quoi consiste le ministère des Anges gouverneurs des nations? C'est certainement à coopérer au bien des nations qu'ils ont reçues à gouverner, à les préserver ou à les délivrer de toute espèce de mal; c'est aussi à les conduire dans la voie du progrès social, particulièrement à les mener à Dieu, à la lumière, par la foi salutaire de Christ si elles sont encore dans les ténèbres, et par la voie de la piété chrétienne si elles sont déjà éclairées. Cela ressort évidemment de l'idée même d'un Dieu conservateur et régisseur du monde, qui confie aux Anges le soin des peuples, et de l'idée des bons Anges auxquels est commis un tel soin. « Tous les Anges, » dit saint Denys l'Aréopagite, « placés chacun à la tête de son peuple, conduisent autant que possible à Dieu, comme à leur principe, ceux qui leur obéissent de bonne volonté; et même toute autre nation que la nation juive n'était pas gouvernée par des dieux étrangers; elle obéissait au principe unique de toute chose : c'était à ce principe que chaque Ange ayant autorité sur sa nation conduisait ses disciples (4). » — « Ces esprits, remarque également saint Grégoire le Théologien, ont reçu chacun l'administration

---

(1) *Abr. des Dogmes divins*, chap. 7; *Lect. chr.*, 1844, IV, 209.

(2) *Exp. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 3, p. 52.

(3) Clem. *Strom.*, VI, VI; Origen. *In Genes. homil.* XVI, 2; *In Exod. homil.* VIII, n. 2; Euseb. *Dem. evang.*, IV, 10; Epiphan. *Hæres.*, LI, n. 34; Chrysost. *In Matth. homil.* XLIX, *Opp.*, t. VII, p. 599, éd. Montf.

(4) *De la Hiér. cél.*, p. 41, trad. russe.

d'une partie de l'univers, ont été préposés à tel ou tel objet, selon le bon vouloir de Celui qui a ordonné et prédéterminé toutes choses, et ils dirigent tout vers une seule et même fin, au commandement du Créateur de l'univers (1). »

Les Anges gardiens des nations ont deux principaux moyens pour atteindre leur but : le premier, c'est l'intercession auprès de Dieu et la prière en faveur des peuples qui leur sont confiés ; il ressort de la lutte de prières des Anges gardiens des peuples, décrite au xe chapitre du Prophète Daniel, et d'une autre intercession en faveur des Juifs, due à leur prince Michel et citée plus loin. (xii, 1.) Or la prière d'esprits plus parfaits et plus rapprochés de Dieu peut, sans aucun doute, être plus puissante et plus efficace que celle des intéressés eux-mêmes, soit individus, soit peuples. Le second moyen, c'est d'inspirer aux hommes, surtout aux rois et autres princes, des pensées et des intentions de nature à assurer le bien des peuples. « Ainsi, » remarque saint Denys l'Aréopagite, « et Pharaon » (Gen., xli, 1-28), « par l'Ange préposé sur l'Égypte, et le roi de Babylone, par le sien, reçurent avis de la Providence et du pouvoir de Celui qui gouverne tout et domine sur tout (2). » Or, étant comparativement plus parfaits en intelligence, les Anges peuvent mieux connaître les besoins des États et des peuples qui leur sont confiés, et donner aux souverains des conseils plus salutaires que ceux qu'ils pourraient recevoir des mortels.

II. — Il y a des Anges gardiens des Églises particulières ou sociétés de fidèles. L'Apocalypse nous le montre dans ces paroles du Seigneur qui se révéla à Jean : « Voici le mystère des sept étoiles que j'ai vues dans ma main droite et des sept chandeliers d'or : — les sept étoiles sont les Anges des sept Églises. » (i, 20.) Ici il est clairement parlé des Anges des Églises (de l'Asie Mineure) ; et, quoique, plus loin (ii et iii), comme on peut le penser, ce même nom soit appliqué aux évêques ou aux chefs visibles de ces Églises, ce n'est que dans un sens figuré, et nommément parce qu'il y a aussi des chefs et des sur-

(1) IIe *Serm. sur la Théologie; Œuvr. des saints Pères*, xii, 51.
(2) *De la Hiér. cél.*, p. 41.

veillants invisibles des Églises, qui sont, dans le sens propre, les Anges de ces Églises. C'était l'opinion d'Origène. « A en juger, » dit-il, « par ce qu'écrit saint Jean dans son Apocalypse, un Ange serait préposé à chaque Église (1); » celle de saint Grégoire le Théologien. « Je suis persuadé, » écrit-il, « que chaque Église a son Ange à part, qui la protége, comme me l'enseigne Jean dans l'Apocalypse (2) » (I, 20); celle de saint Épiphane : « Dans l'Apocalypse, Jean écrivait, au nom du Seigneur Jésus-Christ, à une Église ou à un évêque qui la dirigeait, assisté du saint Ange gardien de l'autel : « Mais vous avez ceci de bon que vous haïssez les actions des Nicolaïtes comme je les hais moi-même (3). » (Ap., II, 6.) La même doctrine, sur les Anges directeurs des sociétés des fidèles, est renfermée dans saint Ambroise, qui disait : « Le Seigneur a établi, pour la défense du troupeau de Dieu, non-seulement des évêques, mais aussi des Anges (4); » dans saint Basile, qui écrivait aux anciens de l'Église de Nicopolis : « Vous êtes tristes d'avoir été jetés hors de l'enceinte de vos murs; mais vous vous installez sous le toit du Dieu du ciel, et avec vous est l'Ange gardien de l'Église (de Nicopolis) (5), » et dans d'autres encore (6).

Quel est le but que Dieu se propose en donnant ainsi des Anges gardiens aux Églises particulières? Il veut, sans doute, qu'ils servent de guides à ces Églises et à leurs membres dans leur marche vers la céleste patrie; qu'ayant plus d'ascendant sur Dieu ils intercèdent auprès de son trône en faveur des troupeaux qui leur sont confiés; qu'étant plus éclairés ils instruisent les pasteurs eux-mêmes et leur inspirent des conseils salutaires pour leur troupeau. Ce qui nous porte à le croire, ce sont de justes et saines idées, soit du Dieu qui con-

---

(1) *In Numer. homil.* XI, n. 5; XX, n. 3; cf. *In Luc. homil.* XII, XIII.
(2) *Sermon, Œuvres des saints Pères*, IV, 33.
(3) *Hæres.*, XXV, n. 3, *Opp.*, t. I, p. 77, Colon.
(4) *Exposit. evang.*, Luc., lib. II, n. 50.
(5) Lettre 230, *Œuvr. des saints Pères*, XI, 178.
(6) Euseb. *In Ps.* XC, 12; Hilar. *In Ps.* CXXIV : « Meminimus esse plures « spirituales virtutes, quibus Angelorum est nomen, Ecclesiis præsidentes. »

fère la charge de garder les Églises, soit des Anges qui en sont investis. Voici de quelle manière s'exprime sur ce sujet, quoique en passant, saint Grégoire le Théologien : « Le Seigneur dit aussi aux Anges gardiens (car j'ai la conviction que chaque Église particulière a son Ange protecteur, comme nous l'apprend l'Apocalypse de saint Jean) : « Préparez la voie au peuple, aplanissez le chemin, ôtez-en les pierres » (Is., LXII, 10), « afin que mon peuple puisse, sans difficultés ni entraves, marcher dans la voie qui conduit à Dieu, et entrer présentement dans les temples bâtis par la main des hommes, et plus tard dans la Jérusalem céleste et son Saint des saints (1). »

§ 108. cc) *Anges gardiens des particuliers.*

I. — Que chaque particulier ait son Ange gardien, c'est là une doctrine qui a dans l'Écriture sainte de solides fondements.

1° Les traces de cette doctrine se rencontrent déjà dans les livres de l'Ancien Testament. Ainsi le Psalmiste, représentant l'état des hommes qui craignent Dieu et ont confiance en Lui, dit quelque part : « L'Ange du Seigneur environnera ceux qui Le craignent, et il les délivrera » (Ps. XXXIII, 7); et ailleurs : « Le mal ne viendra point jusqu'à vous, et les fléaux n'approcheront point de votre tente, parce qu'Il a commandé à ses Anges de vous garder dans toutes vos voies. » (XC, 10, 11.) Il ressort de là, au moins, que Dieu envoie aussi aux individus des Anges qui couvrent de leurs armes ceux qui Le craignent et les gardent dans toutes leurs voies; ils les gardent donc continuellement, pendant tout le cours de leur vie; mais nous n'y voyons point encore que chaque individu semblable ait un Ange à part (2).

2° Dans le Nouveau Testament, notre Sauveur lui-même

---

(1) Voir plus haut, p. 671, note 2.

(2) L'Ancien Testament renferme encore quelques textes du même genre. Voy. Gen. XXIV, 7, 14; IV Rois, I, 3-16; Tob., V, 17-22; Judith, XIII, 20; Zach., II, 3; IV, 4; V, 5.

exprime avec clarté cette idée qu'il y a des Anges gardiens particuliers, assistant quiconque croit en Lui. En réponse à cette demande de ses disciples : Qui est le plus grand dans le royaume des cieux (Matth., XVIII, 1)? le Seigneur, « appelant un petit enfant, le mit au milieu d'eux » et leur dit : « Je vous dis en vérité que, si vous ne vous convertissez, et si vous ne devenez comme des petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. Quiconque donc s'humiliera comme cet enfant, celui-là sera le plus grand dans le royaume des cieux. Et quiconque reçoit en mon nom un enfant comme celui-ci » (ici, évidemment, le mot enfant est entendu dans un sens spirituel, c'est-à-dire qu'il désigne tout homme qui, s'étant converti au Christianisme, « s'humiliera comme cet enfant), c'est Moi-même qu'il reçoit. Mais celui qui scandalise un de ces petits qui croient en Moi » (ici l'on voit plus clairement encore que, sous le nom de *petits* ou d'*enfants*, il faut entendre ceux qui croient en Jésus-Christ, ceux qui sont doux et humbles de cœur), « il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou une meule de moulin et qu'on le jetât au fond de la mer. » (*Ibid.*, 2-6.) Après avoir ajouté quelques mots encore sur les scandales et fait observer à quel point ils sont multipliés et pernicieux dans le monde, comment il convient de lutter contre eux (*Ibid.*, 7-9), le Seigneur se reporte en pensée sur ces mêmes petits qu'Il venait de représenter comme croyant en Lui, et conclut en disant : « Prenez bien garde à ne mépriser aucun de ces petits ; car je vous déclare que, dans le ciel, leurs Anges voient sans cesse la face de mon Père, qui est dans les cieux. » (*Ibid.*, 10.) Ces dernières paroles enseignent clairement que chacun de ceux qui croient en Jésus-Christ a son Ange gardien particulier. En effet, comme nous l'indique la marche suivie par le Sauveur dans son discours, il entendait proprement par les *petits* ou les *enfants* ses disciples, petits dans le sens spirituel, et c'était précisément à eux qu'Il appliquait cette expression : *leurs Anges* (οἱ ἄγγελοι αὐτῶν), c'est-à-dire les Anges préposés à chacun d'eux, leurs Anges particuliers. C'est aussi dans ce sens que ces mêmes paroles du Sauveur sur les petits et leurs Anges ont été comprises par les saints Pères

de l'Église les plus renommés, comme saint Basile le Grand, saint Chrysostome, etc. (1).

3° En conséquence d'un enseignement si clair et si précis du Sauveur lui-même, la foi à l'existence d'un Ange tutélaire particulier auprès de chaque chrétien remonte jusqu'à l'Église apostolique. Nous en avons la preuve dans la circonstance suivante. (Act., XII.) Saint Pierre avait été mis en prison par ordre du roi Hérode et placé sous la garde d'une troupe nombreuse. (*Ibid.*, 4.) Toute l'Église ne cessait de prier pour sa délivrance. (*Ibid.*, 5.) Et voilà qu'une nuit, lorsque *beaucoup de monde* sont encore *rassemblés* dans la maison de Marie pour prier (*ibid.*, 12), l'Apôtre, ayant été miraculeusement tiré de son cachot par un Ange, se présente tout à coup devant cette maison et frappe à la porte. La servante, accourue à ce bruit, reconnaît la voix de Pierre, et, dans sa joie, oubliant d'ouvrir, se hâte de rentrer avec la nouvelle que Pierre est revenu. Frappés de cette nouvelle inattendue, les chrétiens refusèrent d'ajouter foi aux paroles de la servante, pensant qu'elle s'était trompée; et, comme elle persistait dans son dire, ils s'écrièrent : « Ce n'est certainement pas lui, mais son Ange; » *ils disaient : C'est son Ange.* (*Ibid.*, 15.) Ici, deux points importants : le premier, c'est l'expression même : son Ange; c'est-à-dire

---

(1) Voir ci-après, p. 676, notes 1, 2 et 3, et le texte correspondant. Au reste, il est à remarquer que, « quoique cette expression, dans son sens le plus relevé, se rapportât, comme allégorie, aux enfants en la foi, elle avait pourtant trait aussi à ces petits enfants dont l'un était l'objet visible et immédiat des paroles du Seigneur, et particulièrement aux enfants chrétiens, qui sont d'ordinaire des enfants en la foi après leur baptême. » (*Serm. du 17 avril* 1835, du métrop. de Moscou Philarète, t. III, p. 143, Mosc., 1845.) « Même à ne prendre sous le nom de ces *petits*, dont parle le Sauveur, que les enfants proprement dits, nous sommes naturellement amenés à croire que chacun des fidèles reçoit un Ange gardien. En effet, si, pour des enfants en bas âge, dont les forces spirituelles et les facultés ne sont point encore assez développées pour pouvoir fonctionner par elles-mêmes, et qui, par là même, sont moins exposés aux séductions que les adultes, l'institution d'un Ange gardien auprès de chacun d'eux n'est pas superflue, à combien plus forte raison n'en devons-nous pas conclure que les adultes ne sont point exclus de cette institution, eux qui sont plus exposés aux tentations, qui, par conséquent, ont bien plus besoin de secours spirituels, et qui, à raison du plus grand développement de leurs facultés, sont bien plus aptes aux communications spirituelles! » (*Sermon dudit jour de l'Arch. Michel*, t. II, p. 228.)

son Ange particulier, l'Ange préposé personnellement à la garde de l'Apôtre Pierre; le second, c'est que cette expression fut dans la bouche, par conséquent aussi conforme à la foi de tous les chrétiens d'alors, qui étaient en prières dans l'assemblée et en grand nombre (1).

4° Enfin cette idée que chaque particulier a auprès de lui son Ange gardien peut se déduire de ces paroles de l'Apôtre Paul : « Tous les Anges ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de serviteurs et de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut? » (Hébr., I, 14.) Si les Anges sont envoyés pour « tenir lieu de serviteurs à ceux qui doivent être les héritiers du salut » (et certainement tous ceux qui ont été baptisés en Christ et qui croient en Lui sont du nombre de ces derniers), les Anges sont envoyés comme serviteurs et ministres à chacun de ceux qui croient en Jésus-Christ.

II. — Les Pères et les pasteurs de l'ancienne Église ne se contentèrent point d'enseigner, d'une voix unanime, que chaque particulier a réellement son Ange protecteur; ils exposèrent encore autant que possible cette doctrine dans tous ses détails. Ils cherchèrent à déterminer : 1° à qui nommément et en quel temps se donne l'Ange tutélaire; 2° si dès lors il reste constamment auprès de l'homme; 3° en quoi consiste son ministère auprès de lui.

1° Conformément aux paroles du Psalmiste sur l'Ange du Seigneur, qui n'environne que ceux qui craignent Dieu (XXXIII, 7), comme à cette déclaration de notre Sauveur que les Anges, nommément de « ces petits » qui croient en lui, « voient sans cesse la face du Père qui est dans les cieux » (Matth., XVIII, 10), enfin à l'assertion de l'Apôtre sur l'envoi des Anges à ceux qui « doivent être les héritiers du salut » (Hébr., I, 14), les plus fameux Docteurs de l'Église pensaient que l'Ange tutélaire

---

(1) Après avoir cité ces paroles : *C'est son Ange*, Origène fait la remarque suivante : « Ergo intelligitur esse et alius Pauli Angelus, sicut est Petri, et « alius alterius Apostoli, et singulorum per ordinem » (*In Num. homil.* XI) ; et saint Jean Chrysostome en tire cette conclusion : Ἐκ τούτου ἀληθὲς, ὅτι ἕκαστος ἡμῶν ἄγγελον ἔχει. » (*In Acta Apost. homil.* XXVI, n. 3.)

se donnait non point à tout homme sans distinction, mais aux chrétiens uniquement, et par conséquent au moment où ils devenaient chrétiens, c'est-à-dire au moment du baptême; quelques-uns même ajoutaient que, sous l'Ancien Testament, il n'y avait d'Ange protecteur que pour ceux d'entre les Juifs qui croyaient au Messie à venir. Nous trouvons le développement de cette idée dans Origène. « Chacun de nous, dit-il, même le plus petit, qui est membre de l'Église de Dieu, a son bon Ange, un Ange du Seigneur qui le protége. Il nous instruit, il nous exhorte, il nous guide, et, pour redresser nos voies et nous obtenir des grâces, il contemple sans cesse la face du Père céleste, comme le Seigneur le dit dans son Évangile (1). » Nous le trouvons dans saint Basile, qui s'exprime ainsi : « Un Ange digne de voir le Père céleste est mis auprès de chacun des fidèles (2); » et ailleurs : « Qu'il y ait avec chaque fidèle un Ange particulier, qui, comme son pédagogue et son pasteur, le dirige dans la vie, c'est là ce que personne ne s'avisera de contester s'il se rappelle ces paroles du Sauveur : *Ne méprisez aucun de ces petits; car je vous déclare que dans le ciel leurs Anges voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux.* » (Matth., XVIII, 10.) Le Psalmiste dit aussi : *L'Ange du Seigneur environnera ceux qui Le craignent* (3). (XXXIII, 8.) Nous le trouvons également dans saint Chrysostome. « Autrefois, dit-il, il y avait autant d'Anges protecteurs que de nations; aujourd'hui il y en a autant que de fidèles. Comment savons-nous cela? Écoutez ce que dit le Christ : *Prenez bien garde à ne mépriser aucun de ces petits; car je vous déclare que, dans le ciel, leurs Anges voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux.* (Matth., XVIII, 10.) Sachez donc que chaque fidèle a son Ange; même chacun des anciens justes avait aussi le sien, suivant ce mot de Jacob : *Que l'Ange qui m'a délivré de tous maux bénisse ces enfants.* » (Gen., XLVIII, 6) (4). Nous lisons dans saint Ambroise : « Dieu envoie ses

---

(1) *In Num. homil.* XX, n. 3.
(2) *Hom. sur le Ps.* XLVIII, p. 15; *Œuvr. des saints Pères*, V, 370.
(3) *Contre Eunome*, liv. III; *ibid.*, VII, 130-132.
(4) *In Epist. ad Coloss.*, cap. 1, homil. III, n. 3.

Anges pour protéger et pour assister ceux qui ont droit à l'héritage des biens promis dans la vie à venir (1). » Voici enfin comment s'exprime saint Athanase le Sinaïte : « Ceux qui ont été jugés dignes du baptême et s'élèvent à la hauteur de la vertu reçoivent de Dieu des Anges qui les couvrent de leur sollicitude et coopèrent à leur développement intellectuel. Le Seigneur nous l'assure lorsqu'Il dit qu'il y a des Anges tutélaires auprès de chacun de ceux qui croient en Lui (2). »

Ces mêmes idées sur les Anges gardiens se retrouvent dans les écrits de beaucoup d'autres Docteurs de l'Église (3); mais quelques-uns d'entre eux les expriment avec moins de précision, en se bornant à dire que chaque homme reçoit un Ange gardien (4), ou que l'Ange gardien est attaché à l'âme de tout homme au moment où il vient à naître (5).

2° De ces mêmes paroles du Psalmiste, que les Anges environnent ceux-là uniquement qui craignent Dieu (XXXIII, 7), les anciens Docteurs de l'Église concluaient que l'Ange gardien est assidu auprès de chaque fidèle durant tout le cours de sa vie, tant qu'il demeure dans la crainte de Dieu, et qu'il abandonne quelquefois le chrétien qui, cessant de craindre Dieu, tombe dans l'impiété, ou, en d'autres termes, que nos péchés peuvent éloigner de nous nos Anges. Ainsi nous lisons dans saint Basile : « L'Ange du Seigneur environne ceux qui Le craignent. » — « L'Ange n'abandonne aucun de ceux qui croient au Seigneur, à moins que nous ne le chassions nous-mêmes par nos mauvaises œuvres; car, ainsi que la fumée chasse l'abeille et la puanteur

---

(1) *Expos. in Ps.* CXVIII, t. I, p. 276, Paris, 1686.

(2) *In Hexaem.*, lib. V, in *Bibl. PP.*, t. IX, p. 880, Lugd.

(3) Hieron. *Epist. ad Eustoch.*, LXXXVI; Theodoret. *In Ps.* XL, II; Cyrill. Alex. *Contr. Julian.*, lib. IV, *Opp.*, t. VI, p. 122, ed. 1638; Hilar. *Comment. in Matth.*, cap. 18, n. 5; *Tract. in Ps.* CXVIII, litt. 1; Theophilact. *In Matth.* XVIII, 10, p. 105, Lutet., 1631.

(4) Greg. Nyss. *De Vita Mos.*, t. I, p. 194, ed. 1638; Augustin. *De Civit. Dei*, XX, 14; Theodoret. *In Genes. quæst.* III; *Lect. chr.*, 1843, III, 323 : « Le Seigneur a dit que chaque homme est placé sous la sauvegarde ou la direction d'un Ange particulier. »

(5) Hieron. *Comment. in Matth.*, cap. 18 : « Haute est la dignité des âmes humaines; car, dès la naissance, chacune d'elles a un Ange préposé à sa garde. » (*Opp.*, t. IV, p. 83, ed. 1706.)

la colombe, ainsi le péché, par sa noirceur et son infection, chasse l'Ange gardien de notre vie (1). » Et ailleurs : « Chacun de nous, ayant un de ces saints Anges qui environnent les hommes craignant Dieu, peut, par le péché, devenir la cause de sa misère; alors il cesse d'être couvert du rempart, c'est-à-dire de la protection des saintes puissances qui rendent l'homme invincible tant qu'elles sont avec lui (2). » Nous lisons dans Hilaire : « Si les Anges des petits voient sans cesse la face du Père qui est dans les cieux (Matth., XVIII, 10), comment ne pas redouter le témoignage de ceux qui, chaque jour, comme nous le savons, sont avec nous et se tiennent devant le Seigneur (3)? » Évagre s'exprime ainsi : « L'impie se sépare de l'Ange qui lui fut donné dès son enfance, parce qu'il ne peut y avoir d'amitié spirituelle que dans la vertu et la connaissance de Dieu, qui nous font aussi entrer en intimité avec les saints Anges (4). »

3° Enfin, suivant ces paroles de saint Paul : « Tous les Anges ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de serviteurs et de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut » (Hébr., I, 14)? les Docteurs de l'Église firent en général consister le ministère des Anges (gardiens) auprès de nous dans une coopération à l'œuvre de notre salut en harmonie avec la volonté de Dieu (5). En particulier, ils envisagèrent les Anges :

1° Comme nos fidèles instituteurs dans la foi et la piété. (IV Rois, I, 3, 15-17; Zach., II, 3; Jug., II, 1-6.) « Ils nous

---

(1) *Hom. sur le Ps.* XXXIII, p. 8; *Œuvr. des saints Pères*, V, 295-296.

(2) *Comment. sur le proph. Isaïe*, chap. 5; *Œuvr. des saints Pères*, VI, 192.

(3) *Tract. in Ps.* CXVIII, litt. 1, n. 8, in *Patrolog. curs. compl.*, t. IX, p. 507.

(4) Apud Damasc. *Sacr. Parall.*, tit. VII, in *Opp.*, t. II, p. 309, Paris, 1712. On trouve la même pensée dans Origène (*In Ezech. homil.* I, t. III, p. 358; *In Matth.*, XIII, t. III, p. 607, ed. Bened.); dans Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, p. 253, ed. Sylb.); Augustin (*De Civit. Dei*, lib. XIX, in *Opp.*, t. VII, p. 545, Venet., 1731); Athanase le Sinaïte (*Epist. lib.* II *ad Anthim.*, p. 432).

(5) Ce sont les paroles de saint Jean Chrysostome (*In Epist. ad Hebr.*, cap. 1, hom. III, in *Opp.*, t. XII, p. 28, ed. Montf.). Saint Grégoire de Nysse s'exprime de la même manière. (*Contr. Eunom.*, lib. I, *Opp.*, t. II, p. 350, éd. Morel.)

font avancer dans l'intelligence des commandements de Dieu et de sa volonté, » écrit saint Hilaire, « nous apportant un calme délicieux... C'est sur eux que se portent les regards, parce que ce sont eux, par leurs instructions, qui élèvent l'esprit à ce qu'il y a de plus haut, à ce qui est éternel (1). » « Lorsque j'avais soif d'un grand succès, » dit Jean Climaque, « alors j'étais illuminé par un Ange qui m'apparaissait (2). »

2° Comme les gardiens de nos âmes et de nos corps. (Ps. xc, 10-11.) Ici se rapporte le témoignage de saint Basile : Comme les remparts qui ceignent une ville la préservent de tous les côtés des attaques de l'ennemi, de même l'Ange nous protége par devant, nous défend par derrière et ne laisse des deux côtés rien à découvert. Voilà pourquoi « mille tomberont à votre côté et dix mille à votre droite ; » mais le coup d'aucun de vos ennemis « n'approchera de vous » (xc, 7), « parce qu'Il a commandé à ses Anges de vous garder dans toutes vos voies (3). » (*Ibid.*, 12.) Nous pouvons citer encore saint Ambroise. « Les serviteurs de Christ, » dit-il, « sont préservés des infortunes par ceux qui sont invisibles, c'est-à-dire par les Anges, plus que par ceux qui sont visibles (4). » — Saint Hilaire. « Avec notre faiblesse, écrit-il, nous ne pourrions résister à toutes les malignes attaques de tant d'ennemis spirituels, si nous n'avions pas reçu des Anges pour nous défendre (5). » — Et Théodore Studite, qui s'exprime ainsi : « Tu as près de toi le Seigneur que tu aimes ; tu as aussi un Ange gardien de ta vie, qui a mission de te délivrer de tous maux (6). »

3° Comme nos intercesseurs et nos représentants devant Dieu. (Matth., xviii, 10 ; Apoc., viii, 3 ; Tob., xii, 15-20.) C'est ainsi que les représentent saint Hilaire : « C'est une vérité incontestable que les Anges assistent aux prières des

(1) *Tract. in Ps.* cxx, v, 1.

(2) La même idée se retrouve dans Basile le Grand (*Hom. sur le Ps.* xlviii ; *Œuvr. des saints Pères*, v, 370) et dans Grég. le Théol. (*Serm. sur le Bapt.*; *ibid.*, iii, 310).

(3) *Hom. sur le Ps.* xxxiii ; *Œuvres des saints Pères*, v, 296.

(4) *Serm. contr. Auxent. inter. Epist. class.*, i, in t. I, p. 866, Paris, 1690.

(5) *Tract. in Ps.* cxxxiv, vers. 7, n. 17.

(6) *Epist. ad Euphros. præpos.*, lib. ii, t. V, p. 468, ed. Sirmondi.

fidèles; ainsi les Anges élèvent journellement à Dieu les prières des hommes sauvés par Christ (1); » — saint Nil, disciple de Chrysostome : « Regarde comme les saints Anges nous exhortent à la prière et se tiennent debout avec nous, partageant notre allégresse et nos supplications (2); » — Jean Climaque : « Lorsque, après une fervente prière, tu éprouveras une douceur intime ou de l'attendrissement, insiste; car alors ton Ange gardien prie avec toi (3). »

4° Comme ne nous abandonnant pas même à notre dernier soupir, et emmenant les âmes des morts dans la région de l'éternité. (Luc, XVI, 22.) Nous lisons à ce sujet dans Théodore Studite : « Conserve sans cesse en ton esprit la pensée de la mort...; médite sur la séparation de ton âme d'avec ton corps, séparation qui s'opérera sous la surveillance de ton Ange; médite aussi sur l'introduction future de ton âme dans le royaume céleste (4). » Suivant Cyrille d'Alexandrie : « L'âme est soutenue par les saints Anges lorsqu'elle franchit les airs, et, en s'élevant, elle rencontre les esprits gardiens des hauteurs éthérées, qui retiennent et arrêtent les âmes dans leur essor vers le ciel (5). » Suivant saint Hilaire : « Les justes sont remplis de joie, lorsque, après avoir été emmenés par les Anges dans le séjour de l'éternel repos, ils viennent à porter leurs pensées sur la rétribution méritée par les pécheurs (6). »

III. — En réponse aux objections des hétérodoxes contre le ministère des Anges auprès des hommes nous remarquerons en général :

1° Qu'on ne peut traiter ce ministère de superflu du moment qu'on admet une divine Providence, parce que les Anges

---

(1) *Comment. in Matth.*, cap. 18, v. 5; in *Patrolog. curs. compl.*, t. IX, p. 1020.

(2) *Amour du bon*, part. IV, chap. 81, p. 250, éd. 1840.

(3) Voyez aussi Cyrill. d'Alex., *Contr. Julian.*, lib. IV, in *Opp.*, t. VI, p. 123, ed. 1638; Augustin. *Lib. ad Honorat. de Grat. N. T. Epist.* CXI, cap. 29; Isaac de Syrie, *Serm. sur l'éloignement du monde; Lect. chr.*, 1825, XVIII, 267.

(4) *Epist.* CXXXIV *ad Euphros.*, in t. V, p. 467, ed. Sirmondi.

(5) *Serm. sur le départ de l'âme; Opp.*, t. V, part. II, p. 405-406, ed. Lutet.; *Lect. chr.*, 1841, I, 203.

(6) *Tract. in Ps.* LVII, n. 6.

ne paraissent que comme des instruments de cette Providence, et qu'en général celle-ci agit dans le monde de deux manières différentes : non-seulement d'une manière immédiate, par sa force toute-puissante, mais encore par le moyen des êtres qui dépendent d'elle. Ainsi Dieu prend soin des royaumes de la terre (Dan., IV, 14-22); mais Il établit, comme instruments visibles de la Providence à leur égard, les rois et les autres puissances inférieures. (Rom., XIII, 4.) Il prend soin aussi de la sainte Église (Éph., I, 22), mais Il la gouverne visiblement par ses Pasteurs et ses Docteurs. (Act., XX, 28.) Il prend également soin de toute la nature visible (Matth., VI, 26-30); mais Il la réchauffe et la vivifie par la lumière du soleil et tous les autres agents de la nature même. (Matth., V, 45.) Il peut donc pareillement établir les Anges comme instruments visibles de sa sollicitude pour les hommes.

2° Nous remarquerons, en second lieu, que la dignité des Anges n'est point compromise par leur ministère auprès des hommes. Comme il n'y a rien d'humiliant pour un monarque à s'occuper du bonheur de ses sujets, et par conséquent à les servir, pour un Pasteur à servir son troupeau, pour un instituteur à servir la jeunesse placée sous sa direction, pour un chef, quel qu'il soit, à servir les individus confiés à sa surveillance et à ses soins, ainsi la dignité des Anges n'est nullement compromise par leur ministère auprès des hommes, surtout depuis que le Fils même de Dieu daigna descendre sur la terre et s'incarner dans le but de servir les humains et de « donner sa vie pour eux. » (Matth., XX, 28.)

3° Nous remarquerons encore qu'il faut voir, dans ce ministère des Anges auprès des hommes, une dispensation particulière de la divine Providence en faveur des Anges eux-mêmes. Ici elle ouvre à leur activité une immense carrière, une carrière tout à fait digne d'eux, où ils sont appelés à exercer, à développer leurs forces, à accomplir les nobles actes du plus pur et du plus ardent amour, à manifester enfin, dans des circonstances sans nombre, leur dévouement, leur condescendance pour les pécheurs, leur patience et quantité d'autres qualités. Et de même que le ministère de Jésus-Christ auprès des

hommes pécheurs le fit entrer dans sa gloire (Matth., xxiv, 26), et qu'il voyait déjà sa gloire dans les œuvres de ce ministère (Jean, xiii, 31), ainsi celui des Anges auprès de l'espèce humaine pécheresse contribue en même temps à leur propre gloire; il leur procure l'occasion d'acquérir de nouveaux et plus hauts mérites devant la justice infinie de Dieu, et découvre au monde moral tout entier les perfections des esprits chargés de nous servir.

§ 109. *Dieu ne fait que permettre l'activité des mauvais Anges.*

Si le Seigneur prête sa coopération aux bons Anges dans leur activité bienfaisante et les gouverne d'une manière conforme au but de leur existence, en revanche il ne fait que permettre la malfaisante activité des mauvais Anges et la restreindre, en tournant, autant que possible, les conséquences de cette activité à de bonnes fins. Par rapport à cette activité funeste des esprits déchus, que Dieu se borne à permettre, ne voulant point gêner leur liberté, voici ce qu'enseigne l'Église orthodoxe : « Ils commettent des impiétés de tout genre; ils calomnient la Majesté divine; ils pervertissent les âmes des hommes... Au reste, ils ne peuvent employer la violence sur aucune créature humaine... à moins que Dieu ne le leur permette. » (*Conf. orth.*, art. 1, rép. 21.) Cela signifie que le démon agit : 1° comme ennemi de Dieu, et, en même temps, 2° comme ennemi de l'homme.

1° Le démon manifesta dans tous les temps, comme aujourd'hui, son inimitié contre le Créateur, par ses efforts pour renverser le royaume de Dieu sur la terre, en établissant à la place sa propre domination et en s'attirant ainsi de la part des hommes un honneur qui n'appartient qu'à Dieu.

Voilà pourquoi le Sauveur lui-même appelle le diable « son ennemi, qui sème l'ivraie dans le champ » où Lui, le Fils de l'homme, sème « le bon grain » (Matth., xiii, 37, 39); « le prince de ce monde » (Jean, xii, 31; xiv, 30; xvi, 11), dont le royaume est en tout contraire au royaume de Dieu (Matth., xii, 26-28), et exprime l'idée que cette « puissance de Satan, »

c'est le paganisme (Act., XXVI, 18), et en général l'état de péché des hommes dont le père est le diable. (Jean, VIII, 44.)

Voilà pourquoi les Apôtres nommaient le diable et ses Anges les « principautés, » les « puissances » et les « princes du monde, de ce siècle ténébreux » (Éph., VI, 12); l'empire du diable, « l'empire de la mort » (Hébr., II, 14), « la puissance des ténèbres, » par opposition au royaume du Fils de Dieu (Col., I, 13), et affirmaient que toute l'activité des mauvais esprits tendait à maintenir l'idolâtrie et l'impiété parmi les hommes et à entraver les progrès du christianisme. (Ap., II, 9, 13, 24; I Tim., IV, 1; II Cor., IV, 4.)

Voilà pourquoi les saints Pères et Docteurs de l'Église affirmaient que le diable régnait dans le monde païen (1); qu'avant la venue du Christ... « tous les peuples étaient sous l'empire des démons, tous les temples érigés aux démons; que c'était à eux qu'étaient élevés tous les autels; que c'était pour eux que les prêtres étaient établis, à eux que s'offraient les sacrifices (2); » que dans les idoles païennes habitaient des esprits de malice, qui prenaient plaisir au sang et aux parfums des sacrifices comme à des honneurs divins usurpés (3); qu'ils séduisaient le genre humain par les fictions de leurs poëtes (4), par leurs mystères (5), leurs oracles (6),

(1) Athenag. *Legat.* XXV, XXVI; Theophil. *Ad Autol.*, II, 28; Euseb. *Demonstr. evang.*, IV, 9.

(2) Augustin. *In Ps.* XCIV, n. 6; cf. Justin. *Apolog.*, I, cap. 9, 12; Tatian. *Ad Græc.*, XII, XVIII; Athenag., *Legat.* XXVI.

(3) Minut. Fel. *Octav.*, XXVII; Clem. Alex. *Coh.*, II; Origen. *Contr. Cels.*, III, 29; VIII, 47; Tertull. *De Spectac.*, X, XII; Basile le Grand, *Comm. sur le Xe chap. d'Isaïe; Œuvres des saints Pères*, VI, 335 : « Dans le bois et la pierre travaillés par la main des hommes, ou dans l'or, l'argent et l'ivoire, ainsi que dans toutes les idoles d'une matière précieuse ou vile, devant lesquelles se prosternent les païens, se trouvent des démons que l'œil ne voit point et qui se délectent d'impures émanations... Saisissant l'occasion de se repaître du sang et de la graisse des victimes, ils affectionnent le voisinage des autels et des idoles qui leur sont consacrés. »

(4) Theoph. *Ad Autol.*, II, 10.

(5) Tertull. *De Præscr. hæret.*, XL; *Apolog.*, XXII.

(6) Tertull. *De Orat.*, XIII; Origen. *Contr. Cels.*, IV, 92; Sozom. *Hist. eccl.*, V, 18. Les docteurs de l'Église envisageaient ces oracles comme l'un des moyens les plus perfides dont se servait le diable pour séduire et entraîner les hommes, qui, en général, sont ardemment désireux de connaître l'avenir.

leurs divinations (1), et que, de nos jours encore, depuis la venue du Christ, de même que Lui, le Christ, est le chef de son royaume de grâce de l'Église, de même aussi le diable est le chef et le conducteur de tous les impies voués à ses convoitises (2).

II. — Quant à l'inimitié du diable contre les hommes, en voici les principaux traits :

Premier trait. Le diable, « homicide dès le commencement, » c'est-à-dire ayant tenté nos premiers pères déjà dans le Paradis (Jean, VIII, 44), ne cesse depuis ce temps de tenter aussi chaque homme et de l'entraîner au mal moral par tous les moyens possibles. Selon la Parole de Dieu, « il tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra dévorer. » (I Pierre, VIII, 5.) Chez les uns il aveugle l'entendement, « afin qu'ils ne soient point éclairés par la lumière de l'Évangile de la gloire de Jésus-Christ » (II Cor., IV, 4); chez d'autres, pour lesquels cette lumière a déjà lui, « il enlève la Parole divine de leur cœur, de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés. » (Luc, VIII, 12.) Il y en a encore, comme le juste Job, qu'il poursuit de calamités (Job, I, 9), moyennant la permission de Dieu, et « qu'il met en prison afin qu'ils soient éprouvés » (Ap., II, 10), etc., etc.

Suivant les saints Pères : « Dès que le mal fut entré sur la terre par le péché, il (le diable) eut libre accès dans l'âme, pour s'entretenir journellement avec elle, comme fait un homme avec

(Chrysost. *In Joann. homil.* LXXVIII.) Quant au sens des oracles, voici ce qu'ils en pensaient : « Quodsi aliquis dixerit multa ab idolis esse prædicta, hoc « sciendum quod semper mendacium junxerint veritati; et sic sententias « temperarint ut, seu boni, seu mali quid accidisset, utrumque posset in- « telligi. Ut est illud Pyrrhi regis Epirotarum : *Aio te... Romanos vincere « posse;* et Crœsi : *Crœsus, transgressus Halym, maxima regna perdet.* » (Hieron. *In Esa.*, cap. 41.) « Ni les Anges de Dieu, ni les démons ne connaissent l'avenir; cependant ils font des prédictions : les Anges, lorsque Dieu leur découvre des événements futurs et leur donne ordre de les annoncer ; aussi ce qu'ils ont prédit s'accomplit-il. Les démons eux-mêmes prédisent l'avenir, tantôt par prévision, tantôt par conjectures; aussi débitent-ils beaucoup de mensonges. » (Jean Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4, p. 58-59.)

(1) Lactant. *De Morte persecut.*, cap. 10.

(2) Greg. Pap. *Moral.*, IV, cap. 14.

un autre homme, et lui faire ses propositions insensées (1). » « Et notre lutte avec l'ennemi, qui combat en nous et nous résiste, qui, se faisant arme de nous contre nous-mêmes (ce qu'il y a de plus affreux), nous livre à la mort du péché (2). » « Il épie les habitudes de chacun ; il observe ses penchants; il étudie ses passions, et attaque les côtés où il découvre le moins d'obstacles (3). » « Utilisant tantôt les mouvements de la nature, tantôt les passions défendues, il cherche à porter les imprudents qui ne veillent pas sur eux-mêmes à des œuvres qui sont le propre de la passion (4). » « Il s'accommode en tout et à tous pour les assujettir par cette condescendance et préparer leur perte sous un prétexte spécieux (5). » En général, chez les saints Pères et les athlètes chrétiens, qui firent l'expérience des em-

---

(1) Macaire le Grand, *Serm. sur la liberté de l'esprit; Lect. chr.*, 1821, III, 4.

(2) Grég. le Théol., *Serm.* III ; *Œuvr. des saints Pères*, I, 30.

(3) Leo Magn. *Serm. in Nativit. Domini*, VII, cap. 3, in *Patrolog. curs. compl.*, t. LIV, p. 218. Comp. Grég. le Théol., *Serm.* 37 ; *Œuvr. des saints Pères*, III, 224 : « Conserve-toi inaccessible, et dans la parole, et dans l'action, et dans la vie, et dans la pensée, et dans les mouvements de ton cœur; car le malin t'essaye en tous sens; il cherche, il épie ton côté faible et sans défense pour te frapper par là. Plus il découvre en toi de pureté, plus il fait d'efforts pour te salir; car une tache est plus visible sur un vêtement blanc. »

(4) Basile le Grand, *Court Exp. sur l'Orth.*, rép. à la quest. 75 ; *Œuvr. des saints Pères*, IX, 251.

(5) Mac. le Gr. *Serm. sur la liberté de l'esprit; Lect. chr.*, 1821, III, 8. Comp. Antoine le Gr., *Lettre* VI, *aux moines; ibid.*, 1826, XXIII, 180 : « Ils (les malins esprits) cherchent de mille manières à nous entraîner dans le péché. Ils nous déguisent et la haine qu'ils nous portent et leurs perfides trames contre nous; ils nous suggèrent des pensées profanes; ils nous poussent à douter des vérités de la religion pour nous rendre incrédules; ils obscurcissent notre jugement; ils engendrent dans nos cœurs de coupables désirs; ils nous jettent dans le découragement et le désespoir; ils excitent en nous le ressentiment, y font naître et y fortifient le penchant à condamner les autres et à s'absoudre toujours soi-même; ils nous apprennent à médire de notre prochain, à flatter et à combler de tendresses des gens contre lesquels, inspirés par eux, nous nourrissons une aveugle haine; ils nous signalent les défauts secrets des autres, mais nous cachent notre secrète perversité; ils allument entre nous des altercations et des disputes, en nous suggérant l'idée que nous sommes plus parfaits que les autres. En outre ils nous portent à former des entreprises au-dessus de nos forces, et nous détournent de faire ce qui serait pour nous avantageux et nécessaire. Lorsque nous devrions pleurer, ils nous excitent à rire; lorsque nous devrions être dans la joie, ils nous mettent le chagrin dans le cœur. »

bûches du tentateur, la doctrine des tentations de Satan est exposée fort en détail et avec une pleine persuasion de leur réalité (1). »

Certains Docteurs de l'Église pensaient que chaque homme avait son esprit tentateur, de même que son Ange gardien (2), mais ce n'était là chez eux qu'une opinion particulière.

Deuxième trait. Satan même ou ses démons s'établissaient souvent, avec la permission de Dieu (3), et s'établissent encore dans le corps de l'homme pour le tourmenter. Les récits de l'Évangile concernant les démoniaques ne laissent à cet égard aucun doute.

1° Notre Sauveur lui-même considérait les démoniaques comme des gens que possédaient réellement des démons; en conséquence, toutes les fois qu'il conversait avec eux, il s'adressait non point aux hommes, mais directement aux démons, les appelant esprits impurs et leur ordonnant de sortir des hommes : « Esprit impur, sors de cet homme. » (Marc, v, 8; comp. I, 25.) « Esprit sourd et muet, sors de cet enfant et n'y entre plus; je te le commande. » (IX, 24.)

2° Les démons renfermés dans les hommes, comme êtres réels et distincts des possédés, reconnaissaient en Jésus-Christ le Fils de Dieu, voyaient en tremblant sa puissance et son empire sur eux, et criaient : « Jésus, Fils de Dieu, qu'y a-t-il entre vous et nous? Êtes-vous venu ici pour nous tourmenter avant le temps? » (Matth., VIII, 29; Marc, VII, 11-12; v, 7.) Un jour même ils le prièrent de leur permettre, en sortant de l'homme, « d'entrer dans des pourceaux. » (Luc, VIII, 32-33.)

3° Lorsque les ennemis du Sauveur se disaient : « C'est par

(1) Voyez en particulier les écrits ascétiques d'Antoine le Grand, d'Éphrem de Syrie, de Macaire le Grand, d'Isidore de Péluse, etc., etc.

(2) Herm. *Past.* II, *mandat.* VI, n. 2 : « Deux Anges sont placés auprès de l'homme, l'un bon, l'autre mauvais. » Orig. *De Princip.*, III, 2, n. 10; Grég. de Nysse, *De Vita mos.*, t. I, p. 194-195, Paris, 1638.

(3) « Ils n'ont ni force ni pouvoir contre qui que ce soit, sauf lorsque Dieu le permet, comme ce fut le cas par rapport à Job, et comme nous le lisons dans l'Évangile au sujet des porcs gadaréniens. (J. Damasc., *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. II, chap. 4, p. 57.) La même idée se retrouve dans Tertullien (*De Fuga in persecut.*, II), et d'autres (*In Marc.*, V).

Béelzébul, prince des démons, qu'il chasse les démons » (Luc, xi, 15), le Sauveur fit cette remarque : « Tout royaume divisé contre lui-même sera détruit, et toute maison divisée contre elle-même tombera en ruine. Si donc Satan est divisé contre lui-même, comment son règne subsistera-t-il? » (*Ibid.*, 17, 18.) Et, continuant à parler, il dit : « Lorsqu'un esprit immonde est sorti d'un homme, il s'en va par des lieux arides cherchant du repos, et, comme il n'en trouve point, il dit : Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti. Et, y venant, il la trouve nettoyée et parée. Alors il s'en va prendre avec lui sept autres esprits plus méchants que lui, et, entrant dans cette maison, ils en font leur demeure, et le dernier état de cet homme devient pire que le premier. » (*Ibid.*, 24-26.)

4° Lorsque les disciples du Christ vinrent à Lui pour Lui demander comment il se faisait qu'ils n'avaient pu délivrer d'un démon certain possédé, le Seigneur leur répondit : « Ces démons ne peuvent être chassés que par la prière et le jeûne. » (Marc, ix, 28.) Lorsque les sept disciples, de retour de leur mission, Lui disaient, ravis de joie : « Seigneur, les démons mêmes nous sont assujettis par la vertu de votre nom, » Il répondit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. » (Luc, x, 17, 18.) Lorsqu'il envoya ses onze Apôtres prêcher l'Évangile dans tout l'univers, il leur dit entre autres : « Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : Ils chasseront les démons en mon nom. . . . . ils imposeront les mains sur les malades et ils seront guéris. » (Marc, xvi, 17, 18.)

5° Nous voyons dans le livre des Actes que les Apôtres eux-mêmes firent sortir des esprits impurs de plusieurs hommes; saint Paul, par exemple, en chassa un du corps d'une jeune fille. « Il se retourna vers elle, » dit l'historien sacré, « et dit à l'esprit : Je te commande, au nom de Jésus-Christ, de sortir de cette fille. Et il sortit à l'heure même. » (Act., xvi, 18.)

6° Les écrivains sacrés, dans leurs récits sur les démoniaques, les distinguent clairement des malades ordinaires. Par exemple, l'Évangéliste Matthieu raconte que « Jésus, ayant appelé les douze disciples, leur donna puissance sur les esprits impurs, pour les chasser et pour guérir toutes sortes de lan-

gueurs et d'infirmités. » (x, 1.) Suivant l'Évangéliste Marc, « sur le soir, après le coucher du soleil, ils Lui amenèrent tous les malades et les possédés.... Il guérit plusieurs personnes affligées de diverses maladies, et Il chassa plusieurs démons, et Il ne leur permettait pas de dire qu'ils Le connaissaient. » (I, 32-34.) Nous lisons dans saint Luc que le Sauveur « s'arrêta, » un jour, « dans une plaine, étant accompagné..... d'une grande multitude.... qui étaient venus pour l'entendre et pour être guéris de leurs maladies, parmi lesquels il y en avait aussi qui étaient possédés d'esprits immondes; et ils étaient guéris » (VI, 18); et ailleurs, qu' « Un grand nombre de personnes accouraient aussi des villes voisines à Jérusalem, amenant avec eux des malades et ceux qui étaient tourmentés par des esprits impurs, » et qu' « ils étaient guéris. » (Act. V, 16.)

Les saints Pères et Docteurs de l'Église ne se bornaient point à reconnaître unanimement tous les démoniaques cités dans l'Évangile comme réellement possédés par des esprits impurs, et à confesser que, même de leur temps, il existait de semblables démoniaques, et qu'il pouvait y en avoir toujours; ils montraient encore hardiment aux païens eux-mêmes les nombreuses dépossessions opérées par les chrétiens en vertu du pouvoir surnaturel que leur avait conféré le Sauveur; ils disaient hardiment : « Même aujourd'hui vous pouvez vous instruire par ce qui se passe sous vos yeux. En effet, voilà que dans notre ville, comme dans le monde entier, nombre de démoniaques, exorcisés par les nôtres, au nom du Seigneur Jésus, crucifié sous Ponce-Pilate, ont été guéris ou le sont encore chaque jour, n'ayant pu l'être par aucun exorcisme, ni par la magie, ni par aucun remède (1). » « Non-seulement nous méprisons les démons, mais aussi nous les terrassons, et chaque jour nous les couvrons d'ignominie, nous les chassons de dedans les hommes, comme le savent beaucoup de gens (2). » « Qu'il se présente ici, devant vos tribunaux, un homme évidemment possédé du démon; à l'ordre du premier chrétien venu

(1) Justin. *Apolog.*, II, n. 6.
(2) Tertull. *Ad Scap.*, II.

cet esprit parlera et confessera qu'il est un démon, tandis qu'ailleurs il se donnera pour un Dieu (1). » « La plupart d'entre vous savent que les démons eux-mêmes attestent que nous les avons maintes fois chassés des hommes par les tortures de la parole et les flammes de la prière (2). » « Quantité de chrétiens chassent les démons des corps dans lesquels ils se sont établis, et le font sans le secours de la magie ou des sortiléges, mais par la seule vertu de leurs prières et de simples exorcismes (3). »

§ 110. *Dieu restreint l'activité des malins esprits en la menant à des conséquences salutaires.*

Au reste, en souffrant l'action malfaisante des esprits déchus, pour ne les pas dépouiller de leur liberté, le Seigneur Dieu, qui est infiniment juste et sage, la restreignit et la restreint encore, mais de manière pourtant à lui faire produire, autant que possible, des conséquences salutaires.

I. — Il la restreignit et la restreint, et voici comment.

Première restriction. Il infligea aux malins esprits, aussitôt après leur chute, le châtiment mérité, et « les précipita dans l'abîme, où les ténèbres leur servent de chaînes, pour être tourmentés et tenus en réserve pour le jugement dernier. » (II Pierre, II, 4.) Quel qu'ait pu être ce châtiment des Anges rebelles, et quoiqu'il ne soit point encore définitif, ils ne peuvent pas ne pas éprouver déjà que Celui contre lequel ils osèrent se révolter est assez fort pour « les perdre dans l'enfer » (Matth., X, 28); ils savent qu' « ils sont réservés pour le jugement du grand jour » (Jude, 6), où ils devront rendre compte de leurs actions, et que, par conséquent, plus ils se permettront aujourd'hui d'offenses envers Dieu et les hommes, plus sera terrible alors leur condamnation (4).

(1) Tertull. *Apolog.*, cap. 23.

(2) Minut. Fel. *In Octav.*, XXVII.

(3) Origen. *Contr. Cels.*, VII, 4, 1, 5. Voir la même pensée, Clem. *Recogn.*, IV, 20, 32; Lactant. *Instit. divin.*, II, 15; IV, 27; V, 22; Cyprian. *Ad Demetr.*; Cyrill. *Catech.*, XVI, 15.

(4) « Les esprits du mal savent que, lorsque Dieu leur permet de tenter

Deuxième restriction. Il a déjà détruit en partie et il continue à détruire le royaume des esprits malins sur la terre. C'est dans ce but, entre autres, que le Fils de Dieu « a pris notre nature mortelle, composée de chair et de sang, afin de détruire par sa mort celui qui est le prince de la mort » (Hébr., II, 14); c'est « pour détruire les œuvres du diable » qu'Il parut dans le monde. (I Jean, III, 8.) Au début de sa prédication universelle, Il rendit ouvertement ce témoignage : « Maintenant le prince du monde va être chassé dehors. » (Jean, XII, 31.) Il disait aussi, après avoir donné des preuves réitérées de sa puissance sur les démons, en les chassant des corps humains, qu' « Il voyait Satan tomber du ciel cmme un éclair » (Luc, X, 18); et depuis, en anéantissant réellement par sa mort « celui qui tient l'empire de la mort, » en liant le Fort (Matth., XII, 29) par sa descente aux enfers, en envoyant, après sa résurrection, ses Apôtres dans le monde entier, « pour ouvrir les yeux aux hommes, afin qu'ils se convertissent des ténèbres à la lumière et de la puissance de Satan à Dieu, et afin qu'ils reçoivent la rémission de leurs péchés et qu'ils aient part à l'héritage des saints » (Act., XXVI, 18), notre divin Sauveur a détruit bien davantage encore cette puissance de Satan. Dès lors, de siècle en siècle, Il n'a point cessé de restreindre sa domination sur le genre humain, en étendant de plus en plus son royaume de bénédiction, en régénérant et en sanctifiant continuellement par sa grâce ceux qui étaient « enfants de colère » (Éph. II, 3), et « enfants du diable. » (I Jean, III, 10) (1).

Troisième restriction. Il « nous a donné toutes les choses qui regardent la vie et la piété » (II Pierre, I, 3), à l'aide desquelles nous pouvons « éteindre tous les traits enflammés du malin esprit » (Éph., VI, 16), et il nous présente les moyens les plus efficaces pour résister au diable et remporter sur lui la

---

un homme qui lui est dévoué, il leur réserve par cela même un plus sévère châtiment. Ils savent déjà que leurs tourments sont inévitables, que leur révolte et leur inimitié contre Dieu les ont rendus nécessairement héritiers de l'enfer. » (Antoine le Grand, *Lettre VI aux solit.; Lect. chr.*, 1826, XXIII, 179.)

(1) Basile le Grand, *Sur ce que Dieu n'est pas auteur du mal; Œuvr. des saints Pères*, VIII, 161-162.

victoire, savoir : l'invocation de son saint nom : « Ces miracles accompagneront ceux qui auront cru ; ils chasseront les démons en mon nom. » (Marc, xvi, 17.) En effet, « la puissance du nom de Christ, » dirons-nous avec saint Justin Martyr, « fait trembler les démons et les remplit d'épouvante, et, de nos jours encore, exorcisés au nom de Jésus-Christ crucifié, ils nous sont assujettis (1); » ou, avec saint Grégoire le Théologien : « Jusqu'à ce jour les démons tremblent au nom du Christ; la puissance de ce saint nom n'a pas même été affaiblie par nos iniquités (2). » — La prière, le jeûne et la vigilance spirituelle : « Ces démons, » disait le Sauveur, « ne peuvent être chassés que par la prière et le jeûne (Marc, ix, 28); veillez et priez afin que vous n'entriez point en tentation. » (Matth., xxv, 41.) « Des gens qui ont à combattre non contre chair et sang, » écrit saint Basile le Grand, « mais contre les principautés, contre les princes du monde, c'est-à-dire de ce siècle ténébreux, contre les esprits de malice répandus dans l'air (Éph., vi, 12), ces gens-là doivent nécessairement se préparer à la lutte par la continence et le jeûne (3). » Et ailleurs : « Lorsque le diable se met à tendre ses piéges et cherche par tous les moyens à jeter ses desseins, comme des traits enflammés, dans une âme calme et paisible, à l'embraser soudain, à produire en elle de longs et ineffaçables souvenirs de ce qui y est une fois gravé, alors, semblable au lutteur, esquivant par la promptitude de son coup d'œil et l'agilité de son corps, les coups de son adversaire, on doit repousser de semblables attaques, par sa continence et par une attention renforcée, et cependant attribuer le tout, c'est-à-dire le terme de la lutte et l'impuissance des traits, à la prière et à l'invocation du secours de Dieu ; car saint Paul nous l'enseigne en disant : « Servez-vous surtout du bouclier de la Foi pour pouvoir éteindre tous les traits enflammés du malin esprit (4). » (Éph., vi, 16.) « Lorsque le diable voit, » remarque aussi saint Chrysostome, « que nous veillons et que nous jeûnons, prévoyant

(1) *Dialog. cum Tryph.* et *Apolog.*, ii, 6.
(2) *Serm.* iii, *Œuvr. des saints Pères*, i, 67-68.
(3) *Hom. sur le carême*, ii ; *ibid.*, viii, 19.
(4) *Règl. de l'Athl. chr.*, chap. 17 ; *ibid.*, ix, 425.

que ses efforts seraient inutiles, il s'éloigne et disparaît (1). » — L'usage du signe de la croix avec la foi dans le cœur : « Ce n'est pas simplement du doigt, dit le même Père de l'Église, qu'il convient de la figurer (la croix); il faut au préalable une bonne disposition de cœur et une foi entière. Si c'est dans une telle disposition que tu fais le signe de la croix sur ton visage, aucun des esprits immondes ne pourra t'approcher, en voyant ce glaive qui l'a percé, cette arme qui lui a fait une blessure mortelle. En effet, si nous-mêmes ne voyons qu'en frissonnant les lieux où les criminels sont livrés au supplice, figure-toi combien le diable et les démons sont épouvantés à la vue de l'arme dont se servit le Christ pour tuer leur puissance et trancher la tête du serpent (2). »

Quatrième restriction. — Enfin il ne permet jamais à Satan de nous tenter au delà de nos forces. « Dieu est fidèle, » écrivait saint Paul à ses enfants de Corinthe, « et Il ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces; mais Il vous fera tirer de l'avantage de la tentation même, afin que vous puissiez persévérer. » (I Cor., x, 13.) Dieu permit à Satan de soumettre son serviteur Job à de rudes tentations; néanmoins Il fixa des bornes à l'action du malin tentateur : « Le Seigneur dit à Satan : Va ! tout ce qu'il a est en ton pouvoir, mais je te défends de porter la main sur lui. » (Job, I, 12.) Dans un tel ordre de choses, le diable ne nous entraîne point de vive force au péché. « Il ne peut réussir, dit saint Chrysostome, malgré ses nombreuses tentations, à tirer de Job une seule parole de blasphème. Il est donc évident qu'il dépend de nous de suivre ou de repousser ses suggestions, et que nous n'éprouvons de sa part ni contrainte ni tyrannie (τυραννίδω) (3). » — « Il nous nuit, » dit saint Augustin, « non point en nous contraignant au mal, mais en nous y portant par ses conseils; il n'extorque point notre consentement, il nous le dérobe (4). » Ce n'est donc

(1) *In cap.* I *Genes. homil.*, VII, n. 3.

(2) *Sur l'Év. Matth. hom.* LIV, art. 17, p. 427, russe, Moscou, 1843. Saint Cyrille de Jérusalem fait le même raisonnement. (*Catéch.*, XIII, 36, p. 272.)

(3) *De Lasar. conc.*, II, n. 2, in *Opp.*, t. I, p. 728-729, éd. Monf.

(4) *Serm.* II *in Dom.* 1 *post Trinit.* Comp. Jean Damasc., *Exp. ex. de la*

que par une résistance opiniâtre à ses insinuations et à ses conseils que nous pouvons le chasser d'auprès de nous : « Résistez au diable, et il s'enfuira de vous. » (Jacq., IV, 7.) Et si la lutte avec lui est difficile, ce n'est que pour les faibles en la foi. « Pour ceux qui aiment Dieu de toute leur âme, la guerre avec lui n'est rien; mais, pour ceux qui aiment le monde, elle est pénible et insupportable, » dit saint Éphrem de Syrie (1).

II. — Quant au but dans lequel le Seigneur permet toutes les ruses de l'éternel séducteur qui cherche notre perte, c'est notre bien moral, notre salut. En effet, il en est pour nous des tentations du diable comme de toutes celles que Dieu autorise à notre égard.

1° — Ce sont souvent des remèdes pour la guérison de nos maladies spirituelles, ou des châtiments pour nos péchés, destinés à nous faire rentrer en nous-mêmes, à nous retenir de nouvelles transgressions, à nous sauver des châtiments bien autrement sévères de l'éternité. « C'est pour cette raison, » écrivait l'Apôtre aux Corinthiens, « qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et de languissants, et que plusieurs dorment du sommeil de la mort. Que si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés de Dieu; mais, lorsque nous serons jugés de la sorte, c'est le Seigneur qui nous châtie, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. » (I Cor., XI, 30-32.) Parmi les tentations de cet ordre, il faut ranger particulièrement les tourments causés aux hommes par les démons qui s'établissent dans leurs corps avec la permission de Dieu. « Dieu, qui aime les hommes, » dit saint Basile, « se sert de leur méchanceté (des démons) pour notre guérison, de même qu'un habile médecin emploie le poison de la vipère pour la guérison des malades; » car « ce n'est pas l'âme des hommes, mais leur chair, qui est livrée à Satan pour être mortifiée, afin que leur âme soit sauvée. » (I Cor., V, 5.) Même Phigelle et Harmogène

---

Foi orth., liv. II, chap. 4, p. 59 : « Quoiqu'il leur soit permis de tenter l'homme, ils ne peuvent pourtant contraindre personne; car il dépend de nous d'accepter ou de repousser leurs insinuations. »

(1) *Serm. sur ce que l'âme, tentée par l'ennemi, doit prier Dieu avec larmes; Œuvr. des saints Pères*, XII, 343.

(II Tim., I, 15) furent livrés par saint Paul à Satan, non pour leur perte éternelle, mais « afin qu'ils apprissent à ne plus blasphémer (1). » (I Tim., I, 20.) Et dans un autre passage : « Le diable étant devenu traître, ennemi de Dieu et ennemi des hommes formés à l'image de Dieu (car il hait les hommes par la même raison qu'il est ennemi de Dieu : il nous hait comme créatures, et il nous hait comme images de Dieu), la Providence, souverainement bonne et sage, se sert, dans l'économie des choses humaines, de sa méchanceté, pour l'instruction de nos âmes, de même qu'un médecin emploie, comme moyen de guérison, le poison de la vipère (2). » Saint Chrysostome fait le même raisonnement : « Les châtiments et les afflictions que Dieu nous envoie dans cette vie ne nous allégent pas médiocrement nos souffrances à venir. Nous pouvons citer à cet égard le témoignage de l'Écriture sainte. Paul (par Paul j'entends Christ lui-même, parce que c'était Christ qui dirigeait cette âme divine), écrivant aux Corinthiens sur l'incestueux, ordonne *qu'il soit livré à Satan pour mortifier sa chair, afin que son âme soit sauvée au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* »(I Cor., V, 5.) Voyez donc l'ineffable humanité et la richesse de la grâce ; voyez comme Dieu met tout en œuvre pour que nous, pauvres pécheurs, nous soyons moins sévèrement punis que nous ne l'avons mérité, ou même pour que nous soyons tout à fait graciés (3).

2° — Ces tentations sont aussi pour nous des préservatifs contre l'orgueil spirituel et des leçons d'humilité ; sans humilité il ne peut y avoir de véritable vertu. Le saint Apôtre exprime cette idée lorsque, parlant de lui-même, il dit : « De peur que la grandeur de mes révélations ne me causât de l'orgueil, Dieu a permis que je ressentisse dans ma chair un aiguillon, qui est l'ange et le ministre de Satan, pour me donner des soufflets. C'est pourquoi j'ai prié trois fois le Seigneur, afin que cet ange de Satan se retirât de moi. Et il m'a répondu :

---

(1) *Comm. sur Isaïe ; Œuvr. des saints Pères*, VI, 391.
(2) *Serm. sur ce que Dieu n'est point auteur du mal ; ibid.*, VIII, 160.
(3) *A l'Ath. Stagire*, serm. I, n. 7, t. III, 252, russe ; *Œuvr. de saint Chrysostome*, Saint-Pétersbourg, 1850.

Ma grâce vous suffit, car ma puissance éclate davantage dans la faiblesse. Je prendrai donc plaisir à me glorifier dans mes faiblesses, afin que la puissance de Jésus-Christ réside en moi. » (II Cor., xii, 7-9.) Et voici une remarque de saint Jean Damascène à ce sujet : « En certaines occasions, Dieu permet que le saint soit en proie à la souffrance, afin qu'il ne perde pas sa droiture de conscience ou ne tombe pas dans la présomption, à raison de ce qu'il a reçu de forces et de grâce. Ce fut le cas de l'Apôtre saint Paul (II Cor., xii, 7) (1). »

3° — Ces tentations sont en même temps pour nous des occasions favorables pour faire preuve de fermeté dans la foi et de confiance en Dieu, et nous fortifier de plus en plus dans le bien. Déjà le sage fils de Sirach disait : « Comme l'or et l'argent s'épurent par le feu, de même les hommes que Dieu veut recevoir au nombre des siens s'éprouvent dans le fourneau de l'humiliation (ii, 5). » Et saint Pierre écrivait aux chrétiens : « C'est ce qui doit vous transporter de joie, supposé même qu'il faille que, pendant cette vie si courte, vous soyez affligés de plusieurs maux, afin que votre foi ainsi éprouvée, étant beaucoup plus précieuse que l'or qui est éprouvé par le feu, se trouve digne de louange, d'honneur et de gloire, lorsque Jésus-Christ paraîtra. » (I Pierre, i, 6, 7.) Ce fut du même œil que les saints Pères de l'Église considéraient les tentations. Ainsi, par exemple, saint Basile le Grand dit : « Les afflictions mêmes, par la volonté du Seigneur qui nous les envoie, n'atteignent pas en vain les serviteurs de Dieu ; elles sont destinées à leur faire éprouver par expérience le véritable amour pour le Dieu qui nous créa. En effet, comme les travaux et les fatigues de l'athlète, dans la lutte, le conduisent aux couronnes, de même l'épreuve, dans les tentations, mène le chrétien à la perfection, pourvu toutefois qu'il accepte les dispositions du Seigneur à notre égard avec la patience convenable et en toute reconnaissance (2). » Saint Jean Chrysostome entre dans plus de détails encore : « Si l'on nous demande pourquoi Dieu n'a pas

---

(1) *Exp. ex. de la Foi orth.*, liv. ii, chap. 29, p. 126.
(2) *Lett. consol.; Œuvr. des saints Pères*, x, 239 ; comp. ix, 352.

exterminé l'éternel tentateur, nous répondrons que cela même est un effet de sa tendre sollicitude pour nous; car, si le malin s'emparait de nous de vive force, cette question aurait quelque chose de fondé; mais, comme il n'a pas un tel pouvoir, qu'il n'a que celui de nous entraîner (tandis que, de notre côté, nous avons celui de résister), pourquoi ne pas tirer avantage de cette occasion de se distinguer et repousser ce moyen de mériter des couronnes?... Dieu laisse subsister le diable pour que ceux qui ont déjà succombé sous ses coups le renversent à leur tour, et pour que les braves aient l'occasion de faire preuve de leur ferme volonté... Le diable est méchant pour lui-même et non pas pour nous; nous pouvons, si nous le voulons, obtenir de grands avantages par son moyen, sans doute contre sa volonté et son désir: c'est là le prodige particulier et l'amour inouï de Dieu pour les hommes... Lorsque le malin nous menace et nous trouble, alors nous rentrons en nous-mêmes, nous reconnaissons notre faiblesse et nous recourons à Dieu avec un redoublement de zèle et de ferveur (1). »

4° — Par conséquent, enfin, ces tentations sont pour nous les meilleures occasions pour obtenir du juste Rémunérateur de magnifiques récompenses: « Heureux celui qui souffre patiemment les tentations et les maux, parce que, lorsque sa vertu aura été éprouvée, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment! » (Jacq., I, 12.) « Dieu, qui dispose de nos actions, » dit saint Basile, « fournit, à ceux qui sont capables de supporter des luttes plus opiniâtres, des occasions plus importantes pour se distinguer (2). Aussi, plus sont fortes les épreuves auxquelles vous êtes soumis, plus sont précieuses les récompenses qui vous sont réservées par le juste Juge (3). »

---

(1) *A Stagyre*, serm. I, n. 8, 9, t. III, 253-257, en russe.

(2) *Lettre apolog.; Œuvr. des saints Pères*, XI, 80.

(3) *Lettre aux prêtres ou anciens de Nicopolis; ibid.*, 178. Saint Ambroise dit de même: « Corona proposita est, subeunda certamina sunt. Nemo potest, nisi vicerit, coronari; nemo potest vincere nisi ante certaverit. Ipsius « quoque coronæ major est fructus ubi major est labor. » (*Exposit. Evang. sec. Luc.*, lib. IV, n. 37; cf. n. 41, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XV, p. 1623.)

§ 111. *Application morale du dogme.*

I. — Même les Anges de Dieu, depuis les derniers de la hiérarchie jusqu'aux premiers, malgré la perfection de leur intelligence, ont besoin de l'illumination du Soleil de vérité, et, quelle que soit la perfection de leur volonté, s'ils restent fermes dans la foi, ce n'est que par la grâce du Tout-Puissant. Combien plus nous avons besoin soit de l'illumination du Seigneur pour notre raison, moins parfaite et obscurcie par le péché, soit de la grâce de Dieu pour notre volonté débile et pervertie! Apprenons donc à ne pas trop présumer des forces de notre raison et de notre volonté; mais, en assujettissant, dans un esprit d'humilité, notre raison à l'obéissance de la foi, sachons user avec reconnaissance de la révélation que nous accorde le Seigneur et des moyens par lesquels Il daigne nous communiquer sa grâce.

II. — Les Anges de Dieu, qui sont plus parfaits que nous par leur nature, les Anges nous prêtent leur haut et bienfaisant ministère; ils sont les serviteurs les plus rapprochés du Très-Haut; ils entourent immédiatement son trône et exécutent sa volonté; ils apparaissent comme les instruments de sa divine Providence dans le soin qu'elle prend des différentes régions de la terre, en particulier des sociétés humaines et de chaque individu; ils nous défendent contre nos ennemis visibles et invisibles; ils nous guident sur le chemin de la vérité et de la justice; ils intercèdent pour nous auprès de Dieu par leurs prières, et suivent même au delà du tombeau ceux qui sont morts dans la foi. En conséquence, par un sentiment de justice et de reconnaissant amour, par l'idée de tout ce qu'a de salutaire pour nous le ministère des Anges, nous devons les honorer (Jos., v, 14; Jug., xiii, 20; Dan., x, 9; Apoc., xxii, 8, 9) et les invoquer dans nos prières, comme nous l'enseigne la sainte Église (1), célébrer les solennités instituées en

(1) « Sachant que les Anges nous assistent et intercèdent en notre faveur, nous les invoquons dans toutes nos prières afin qu'ils prient Dieu pour nous,

leur honneur, respecter les temples qui leur sont consacrés, nous incliner pieusement devant leurs saintes images (1).

III. — Néanmoins, en rendant honneur aux Anges et en les invoquant dans nos prières, nous ne devons point oublier qu'ils ne sont que les serviteurs du Très-Haut et les instruments bienfaisants de sa Providence paternelle sur nous. Nous devons donc les honorer de manière que tout l'honneur en revienne principalement à Celui qui est leur Seigneur et le nôtre, mais ne point les déifier ni leur rendre l'adoration due à Dieu seul; nous garder de toute manière de cette funeste superstition dont l'Apôtre déjà détournait les chrétiens (2), et que condamna plus tard le concile de Laodicée comme étant incompatible avec le culte du seul vrai Dieu Notre-Seigneur Jésus-Christ (3).

IV. — En particulier, en nous rappelant les rapports de nos Anges gardiens avec nous, nous apprendrons à les écouter comme nos fidèles conducteurs dans les voies de la vérité et du bien, en ayant toujours l'esprit et le cœur ouverts pour recevoir leurs bienfaisantes inspirations; — à nous adresser à eux par la prière, dans nos besoins et nos adversités, comme à nos intercesseurs auprès de Dieu et aux gardiens de nos âmes et de nos corps (4); — à les aimer et les remercier pour tout cet amour

---

et nous invoquons particulièrement celui qui est notre Ange gardien. » *Conf. orth.*, art. 1, rép. à la quest. 20.

(1) Dogme du VIe conc. œcum.

(2) « L'Apôtre dit proprement : « *Que nul ne vous ravisse le prix de votre* « *course en affectant de paraître humble par un culte superstitieux des An-* « *ges, se mêlant de parler des choses qu'il ne sait point, étant enflé par les* « *vaines imaginations d'un esprit humain et charnel, et ne demeurant pas* « *attaché à Celui qui est la tête et le chef, duquel tout le corps, recevant* « *l'influence par les vaisseaux qui en joignent et lient toutes les parties, s'en-* « *tretient et s'augmente par l'accroissement que Dieu lui donne.* » (Col., II, 18, 19.) C'est-à-dire qu'il met les chrétiens en garde contre certains faux docteurs qui, sous le masque de l'humilité et par suite d'une profonde ignorance, enseignaient à rendre un culte (θρησκεία) ou une adoration divine aux Anges, et qui par là trahissaient le Chef de l'Église, Notre-Seigneur Jésus-Christ, seul vrai Dieu, et se détachaient de son corps, la sainte Église. (V. Chrysost. *In Epist. ad Coloss.*, cap. 2, homil. VII, n. 1; Theodoret. *In Epist. ad Coloss.*, *Opp.*, t. III, p. 355, éd. 1684.)

(3) Décret 35. (Voir *Livre des Décrets*, p. 156, Saint-Pétersbourg, 1843.)

(4) « Les malades, » dit saint Ambroise, « ne peuvent demander l'aide du médecin à moins qu'il ne leur soit amené par la commisération de quelqu'un des leurs... Notre chair est faible; notre âme malade, liée par les

tendre et plein de sollicitude avec lequel ils s'acquittent de leur ministère auprès de nous, pauvres pécheurs, et pour tous les bienfaits que nous en recevons; — à ne pas les contrister par notre inattention et nos mauvaises œuvres, mais, au contraire, à les réjouir par notre piété et nos vertus. (Luc, xv, 10.)

V. — Enfin, par rapport aux esprits du mal, auxquels Dieu permet quelquefois de nous tenter pour notre bien, nous nous rappellerons cette leçon du Sauveur : « Veillez et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation » (Matth., xxvi, 41); et cette recommandation de l'Apôtre : « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu pour pouvoir vous défendre des embûches du diable... Soyez donc fermes; que la vérité soit la ceinture de vos reins; que la justice soit votre cuirasse; que vos pieds aient pour chaussure la préparation à suivre l'Évangile de paix. Servez-vous surtout du bouclier de la foi pour pouvoir éteindre tous les traits enflammés du malin. Prenez encore le casque du salut et l'épée spirituelle, qui est la Parole de Dieu, invoquant Dieu en esprit et en tout temps, par toute sorte de supplications et de prières, et vous employant avec une vigilance et une persévérance continuelles à prier pour tous les autres. » (Éph., vi, 11, 14, 18.) Nous avons là suffisamment de moyens pour tenir ferme contre le diable et pour le vaincre. Et même, si nous succombons dans la lutte, que nous péchions, ne nous épouvantons pas du mal, ne nous livrons pas au désespoir : « Nous avons, pour avocat envers le Père, Jésus-Christ qui est juste. » (I Jean, ii, 1.) Invoquons-Le seulement avec un sincère repentir de notre chute et avec une foi véritable; Il nous relèvera et nous revêtira encore de toutes les armes pour nous mettre en état de résister à notre éternel ennemi.

---

chaînes du péché, ne peut donner au Médecin (céleste) toutes les explications nécessaires. C'est pour cela qu'on doit s'adresser dans ses prières aux Anges qu'on a reçus pour protecteurs. » (*De Viduis*, cap. 9, n. 55.)

II. — LA PROVIDENCE DANS LE MONDE MATÉRIEL.

§ 112. *Connexion avec ce qui précède.*

Que le monde matériel, ainsi que le monde spirituel, ne pourrait continuer d'exister et retournerait dans le néant si Dieu ne le conservait, cela se comprend de soi-même; mais la coopération et le gouvernement de Dieu ne se présentent point comme aussi nécessaires dans le premier que dans le second. Là, dans le royaume des esprits immatériels, il y a la raison et la liberté, forces actives, ayant conscience d'elles-mêmes, qui, par diverses causes et de leur plein gré, peuvent s'écarter de la vérité et de la vertu, et par là même ont besoin du concours et de la direction de la suprême Puissance; mais ici, dans le royaume de la nature inerte, il n'y a que des forces mécaniques qui ne peuvent jamais s'écarter volontairement des lois de la nécessité auxquelles elles sont soumises. Il suffisait donc, ce semble, de monter au commencement cette immense machine, et ensuite de la conserver, pour qu'elle cheminât par elle-même et remplît sa destination.

Cependant même les forces mécaniques, prises dans leur ensemble, comme forces limitées et continues dans leur action, ont nécessairement besoin d'être accrues, rafraîchies, secondées par la Puissance infinie. D'ailleurs, par suite de l'immensité du monde matériel, de la diversité et même de l'opposition des forces et des éléments, qui y ont, quoique en vertu des lois de la nécessité, une action aveugle et machinale, il s'y trouverait inévitablement chance de chocs et de luttes entre ces forces et ces éléments si tout cela n'était constamment régi par une Force intelligente supérieure. Enfin le monde physique est destiné, entre autres, à servir d'habitation à une infinité d'êtres moraux, et, par cette raison, il est naturel que, dans ce monde, le cours de l'existence soit en harmonie avec le cours de l'existence et le caractère d'activité de ces êtres, soit pour la récompense de leurs vertus, soit pour la peine de leurs péchés, et, par conséquent, il est indispensable que les forces mécaniques de la nature, obéissant aux lois de la né-

cessité, soient dans la main de Celui qui régit le monde moral et qui peut en changer la direction selon les plans de sa haute sagesse. La Révélation divine nous enseigne d'une manière positive que Dieu prête également son concours ou son assistance aux êtres du monde matériel dans leur existence, qu'ils sont également sous sa direction.

§ 118. *Dieu prête son concours aux êtres dont se compose le monde visible.*

L'Écriture sainte exprime très-clairement cette vérité. 1° Elle nous représente, en général, que les créatures visibles ne sont, pour ainsi dire, que des instruments de la suprême Puissance, qui agit en elles et produit tout par leur moyen. « C'est le Seigneur, » dit-elle, « qui a créé l'étoile de l'Ourse et l'étoile de l'Orient, qui fait succéder aux ténèbres de la nuit la clarté du matin et la nuit au jour » (Amos, v, 8); « qui étend le ciel comme une tente, et qui couvre d'eaux la partie la plus élevée, qui monte sur les nuées et qui marche sur les ailes du vent. » (Ps. CIII, 3, 4.) « Le feu, » dit-elle ailleurs, « la grêle, la neige, la glace, les vents, qui excitent les tempêtes, exécutent sa volonté » (Ps. CXLVIII, 8); « toutes choses lui obéissent. » (Ps. CXVIII, 91.) 2° L'Écriture sainte nous montre en détail les traces de la coopération de Dieu avec telle ou telle créature visible, attestant qu'« Il conduit les fontaines dans les vallées, arrose les montagnes des eaux qui coulent d'en haut » (Ps. CIII, 10, 13); — qu'« Il produit le foin et l'herbe, fait sortir le pain de la terre, plante les arbres de la campagne et les cèdres du Liban » (Ps. CIII, 14, 15, 16); — qu'« Il donne aux bêtes la nourriture qui leur est propre et nourrit les petits des corbeaux qui invoquent son secours » (Ps. CXLVI, 10); qu'« Il a soin de vêtir l'herbe des champs » (Matth., VI, 30), « de nourrir les oiseaux du ciel » (*Ibid.*, 26); — qu'« Il sait le nombre si prodigieux des étoiles et les connaît toutes par leur nom » (Ps. CXXXIV, 4), « appelle les nuées de l'extrémité de la terre, change les foudres en pluies et tire les vents de ses trésors, etc. » (*Ibid.*, 7, 8.)

Les Pères et les écrivains de l'Église ont exposé la même vérité avec les plus grands détails. Ainsi saint Jean Chrysostome dit : « Lorsque tu vois le lever du soleil ou le cours de la lune ; lorsque tu vois les lacs, les rivières, les pluies et l'action de la nature, dans les semences, dans nos corps et dans les corps des animaux dépourvus de raison ; que tu vois tout ce dont cet univers est composé, reconnais l'œuvre incessante du Père, « qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait pleuvoir sur les justes et les injustes (1). » (Matth., v, 45.) — Lactance : « Incapables de concevoir l'art de la divine Puissance dans le mouvement des étoiles, les philosophes prenaient les étoiles elles-mêmes pour des animaux, comme si elles opéraient leurs révolutions au moyen d'organes de locomotion et par un acte de leur volonté, et non par la volonté et avec le concours de Dieu (2). » — Saint Athanase le Grand : « Par la parole et par la puissance du Gouverneur et Organisateur de l'univers, de Dieu le Verbe, le ciel tourne, les étoiles se meuvent, le soleil luit, la lune accomplit sa course errante, l'air se réchauffe, les vents soufflent, les montagnes se tiennent immobiles, la mer s'agite, et tout ce qui a vie dans son sein reçoit sa nourriture ; en un mot, par la Parole tout s'anime et se meut ; le feu réchauffe, l'eau rafraîchit, les sources percent la terre, les rivières coulent, les saisons de l'année se succèdent, les pluies tombent, les nuages se forment ; il grêle, il neige et il gèle ; les oiseaux volent, les serpents rampent, les habitants des eaux nagent ; la terre s'ensemence et pousse ses germes dans leur saison, les plantes et les arbres croissent (3). » — Saint Ambroise : « La Sagesse du Seigneur pénètre tout, Elle organise tout ; et cela se démontre plus facilement par les instincts des êtres dépourvus de raison que par les disputes des êtres raisonnables ; car le témoignage de la nature est plus puissant que les démonstrations de la science. Chaque animal sait comment défendre sa vie : c'est, nommé-

(1) *In Joann. homil.* XVIII, n. 2, *Opp.*, t. VIII, p. 219, Montf.
(2) *Divin. Inst.*, II, cap. 5.
(3) *Contr. Gentes*, n. 44, *Opp.*, t. I, p. 42-43, Paris, 1698.

ment, par la résistance, s'il est doué de force; par la fuite, s'il est doué d'agilité; par une vigilante prévoyance, s'il reçut l'adresse en partage. Qui leur a appris à se nourrir et leur a fait distinguer les herbes? L'homme se trompe souvent à la vue d'une plante, et, pour la plupart du temps, reconnaît comme nuisible telle plante qu'il croyait salutaire... mais les animaux, par leur seul odorat, savent reconnaître ce qui leur est utile et ce qui leur est nuisible (1). »

Il ne faut pas croire néanmoins que Dieu agisse seul et d'une façon immédiate dans le monde matériel. Non; Il ne fait que prêter concours aux forces dont Il doua Lui-même la nature et aux lois qu'Il donna dès le commencement au ciel et à la terre (Jér., xxxiii, 25), et suivant lesquelles, dès lors, tout marche, avec son aide, dans un ordre invariable; en sorte que, « tant que la terre durera, la semence et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, la nuit et le jour ne cesseront point de s'entre-suivre. » (Gen., viii, 22.)

§ 114. *Dieu gouverne le monde visible.*

Que le monde visible soit, jusque dans ses parties les plus minimes, sous la dépendance du sage Administrateur de toutes choses, c'est ce que la Parole de Dieu nous assure par des témoignages généraux sur la divine direction du monde. (I Par., xxix, 10-12; Sag., viii, 1; xiv, 13.) Elle nous l'assure en particulier par ce qu'elle nous raconte, en maint endroit, des miracles que Dieu opéra dans le monde, par lesquels fut plus d'une fois interrompu ou arrêté le cours habituel des choses, et qui eussent été sans doute impossibles si Dieu ne gouvernait pas l'univers. Ainsi, jadis, il arrêta les eaux de la mer: « Moïse ayant étendu sa main sur la mer, le Seigneur l'entr'ouvrit en faisant souffler un vent violent et brûlant pendant toute

(1) *Hexaem.*, vi, cap. 4, n. 21 et sq. Cf. *Serm. de Providentia*, in Append. *Opp.* S. Basil. Magni, t. III, p. 581, 585, Paris, 1730, où est aussi représentée fort en détail la divine Providence dans ses soins pour les êtres dépourvus de raison.

la nuit; il en dessécha le fond, et l'eau fut divisée en deux. » (Ex., XIV, 21.) Il arrêta le cours du soleil et de la lune : « Et Josué dit : Soleil, arrête-toi sur Gabaon; lune, n'avance point sur la vallée d'Aïalon. » (Jos., X, 12.) « Le soleil s'arrêta donc au milieu du ciel... » (*Ibid.*, 13.) Il fit même rétrograder le temps : « Le prophète Isaïe invoqua donc le Seigneur, et il fit que l'ombre retourna en arrière sur l'horloge d'Achaz, par les dix degrés par lesquels elle était déjà descendue. » (IV Rois, XX, 11.) Elle le fait également par ce qu'elle nous enseigne de la puissance de la foi et de la prière, par lesquelles les justes de Dieu, selon la promesse du Sauveur lui-même, peuvent opérer et ont réellement opéré de tels miracles dans l'ordre de la nature. « Je vous dis en vérité, » déclare le Sauveur, « que, si vous avez de la foi et que vous n'hésitiez point, non-seulement vous ferez ce que vous venez de voir en ce figuier, mais, quand même vous diriez à cette montagne : Lève-toi et te jette dans la mer, cela se fera. » (Matth., XXI, 21.) « Et quoi que ce soit que vous demandiez par la prière, vous l'obtiendrez si vous le demandez avec foi. » (*Ibid.*, 22.) Nous lisons dans saint Jacques : « Élie était un homme sujet comme nous à toutes les misères de la vie, et cependant, ayant prié Dieu avec une grande ferveur qu'il ne plût point, il cessa de pleuvoir sur la terre durant trois ans et demi ; et, ayant prié de nouveau, le ciel donna de la pluie et la terre produisit son fruit. » (V, 17, 18.)

Les saints Pères et les Docteurs de l'Église enseignaient aussi que Dieu gouverne le monde matériel. « Mus et dirigés par Lui dans leur mouvement, » dit saint Clément de Rome, « les cieux lui obéissent ; le jour et la nuit suivent la route qui leur est assignée sans se gêner mutuellement. Le soleil, la lune et les armées des étoiles tournent de concert, par son ordre, dans les bornes qui leur sont tracées sans s'en écarter jamais. La terre, féconde par sa volonté, produit en sa saison une nourriture abondante pour les hommes, pour les bêtes sauvages, pour tous les êtres animés qui s'y trouvent, sans altérer et transgresser les lois qu'Il lui imposa. Les lois incompréhensibles et insondables qui régissent les profondeurs et les abîmes émanent

du même Pouvoir qui les maintient. La mer immense, rassemblée par son art dans ses bassins, ne franchit point les bornes qui lui ont été posées, mais fait comme Il le lui ordonna ; car Il dit : « Tu viendras jusque-là, et tu ne passeras pas plus loin. » (Job, xxxviii, 11.) L'océan impraticable à l'homme et les mondes qui existent au delà sont régis par les mêmes décrets du Seigneur. Les saisons de l'année, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, se succèdent paisiblement. Suivant leur direction et en leur temps, les vents remplissent sans entrave leur ministère. Les sources intarissables, préparées pour la santé et la jouissance, ne cessent de fournir aux hommes le fluide indispensable à leur existence. Les plus petits animaux, enfin, forment entre eux des sociétés où règnent la paix et l'harmonie. Qui maintient tout cela en ordre? C'est le Créateur, le Seigneur et Bienfaiteur de toutes choses (1). »

Saint Athanase d'Alexandrie écrit : « En réunissant en un seul principe de la nature matérielle le chaud et le froid, l'humide et le sec, Il (Dieu le Verbe) fait qu'ils ne se combattent point, mais qu'ils présentent dans l'unité une parfaite harmonie. C'est par Lui et par sa puissance que ni le feu n'est en lutte avec le froid ni l'humidité avec la sécheresse, mais que, étant opposés par leur nature même, ils paraissent ensemble comme des amis et des parents, et sont pour les corps les principes de l'existence. Car, de même qu'un artiste, en accordant sa lyre et réunissant avec habileté les différents sons de l'échelle musicale, produit un harmonieux accord, ainsi Dieu, tenant le monde par sa sagesse, comme l'artiste sa lyre, combinant l'éthéré avec le terrestre, le céleste avec l'éthéré, et régissant tout par sa volonté suprême, conserve admirablement l'unité dans le monde et dans l'ordre qui y règne (2). »

Saint Grégoire le Théologien : « Depuis le moment où Dieu organisa le monde, Il le meut et le conduit par ses lois augustes et immuables, comme la toupie tournant sous les coups qu'on lui applique. En effet, ce n'est point par hasard qu'existe ce

(1) *Ep. aux Cor.*, chap. 20 ; *Lect. chr.*, 1824, xiv, 259-260.
(2) *Contra Gentes*, n. 42, où la même idée est exposée plus en détail.

monde immense et magnifique, auquel il est impossible de rien imaginer de semblable; ce n'est point non plus aux lois du hasard qu'il a été abandonné durant tant de siècles... Même un chœur de chantres ne peut être d'accord s'il n'est point dirigé. Or il répugne à la nature de l'univers d'avoir un autre directeur que Celui qui l'a organisé (1). »

Saint Théodoret : « Considérez la nature des êtres visibles, leur état, leur ordre, leur tenue, leur mouvement, leur proportion, leur utilité, leur beauté, leur variété, leur métamorphose, leur agrément... Considérez la divine Providence dans chaque partie de l'univers :... dans le ciel et dans ses luminaires, le soleil, la lune et les étoiles; dans l'air et sur les nuages, sur la terre et sur la mer, et dans tout ce qui existe sur la terre, les plantes, les herbes et les semences; dans les animaux raisonnables et dépourvus de raison, marchant sur la terre ou volant dans les airs, aquatiques, reptiles ou amphibies, doux ou féroces, apprivoisés ou sauvages... Demandez-vous à vous-même qui retient ces globes célestes; comment il se fait que, depuis tant de siècles qu'il existe, le ciel ne vieillisse point, que sa durée n'apporte aucun changement dans son être, bien qu'il ait une nature sujette au changement, suivant les paroles du Psalmiste. (Ps. CI, 27, 28). Il est d'une matière changeante et périssable; mais le voilà jusqu'à ce jour tel qu'il a été créé : c'est qu'il est gardé par la puissance même du Créateur. En effet, la Parole qui le créa le conserve et le régit, en lui donnant la consistance et la solidité, pour aussi longtemps qu'Elle le trouve bon (2). »

§ 115. *Application morale du dogme.*

L'assurance que même ce monde matériel, dans lequel nous vivons, bien qu'obéissant à des lois mécaniques, est entièrement entre les mains de la divine Providence qui régit toutes choses, cette assurance nous apprend d'abord à demander au Seigneur tous les biens qui nous sont nécessaires dans la na-

---

(1) *Hymn. sacr.*, serm. V; *Œuvr. des saints Pères*, IV, 231.
(2) *De Provident.*, orat. I, t. IV, p. 323, 324.

ture extérieure : les pluies en temps convenable, la chaleur vivifiante du soleil, la fertilité de la terre, la salubrité de l'air, l'abondance des fruits, etc., etc.; car ce n'est point par l'effet d'un aveugle hasard que tous ces biens nous sont accordés ou refusés, c'est toujours par la volonté de Celui au pouvoir de qui nous sommes tous, ainsi que la nature entière. Elle nous apprend aussi à demander au Seigneur d'écarter de nous tous les maux qui peuvent nous atteindre dans la nature extérieure, comme la famine, les terreurs, la ruine, les tremblements de terre, les inondations, les incendies, les épidémies et autres calamités sans nombre qui consument nos biens, détruisent ou altèrent notre santé et abrégent notre existence. Elle nous enseigne, en troisième lieu, à ne pas nous laisser abattre au milieu des périls dont peuvent nous menacer les éléments déchaînés du monde physique, mais, au contraire, à mettre toute notre confiance en la divine Providence, persuadés que, sans la volonté du Père céleste, il ne tombe pas même de notre tête « un seul cheveu » (Luc, XII, 7; XXI, 18), nous rappelant combien de fois le Seigneur sauva miraculeusement ses élus d'une ruine inévitable, et lui disant avec le Psalmiste : « Quand même je marcherais au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrais aucuns maux, parce que Vous êtes avec moi. » (Ps. XXII, 4.) Mais enfin, d'un autre côté, jamais nous ne devons nous exposer à dessein et en téméraires à des dangers, dans l'assurance que Dieu, en qui nous mettons notre espoir, nous sauvera miraculeusement de toute espèce de maux : ce serait là « tenter Dieu » (Matth., IV, 7); ce serait avoir l'audace de mettre les actes de l'infinie Sagesse, qui ne prodigue point ses miracles gratuitement, dans la dépendance de nos caprices enfantins et de notre ignorance.

III. — LA DIVINE PROVIDENCE DANS L'HOMME OU MONDE EN ABRÉGÉ.

§ 116. *Connexion avec ce qui précède. Soin particulier de Dieu pour l'homme.*

La Providence divine, qui embrasse tout le monde visible, s'étend sans doute aussi sur l'homme, comme habitant de ce

monde. Or, en élevant l'homme, dès sa création, au-dessus de toutes les créatures visibles, en le douant lui seul d'une âme raisonnable et libre, en le parant de son image et l'instituant roi de toute la nature, le Créateur, souverainement sage et bon, daigna manifester une sollicitude toute particulière en sa faveur. « Considérez les oiseaux du ciel, » dit le Sauveur à ses disciples; « ils ne sèment point, ils ne moissonnent point et ils n'amassent rien dans les greniers; mais votre Père céleste les nourrit... N'êtes-vous pas beaucoup plus qu'eux?... Considérez comme croissent les lis des champs; ils ne travaillent point, ils ne filent point; et cependant je vous déclare que Salomon, dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Si donc Dieu a soin de vêtir de cette sorte une herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée dans le four, combien aura-t-il plus de soin de vous vêtir, ô hommes de peu de foi! » (Matth., VI, 26, 28-30.)

En particulier, la sollicitude de Dieu pour l'homme paraît en ce qu'Il prend soin: 1° des royaumes et des peuples; 2° des particuliers, de chacun d'eux à part; et 3° surtout des justes.

§ 117. *Dieu prend soin des royaumes et des peuples.*

L'Écriture sainte expose cette vérité fort en détail.

1° Elle nous dit que Dieu « est le Roi suprême sur toute la terre » (Ps. XLVI, 3, 8; XCIV, 3); qu'« Il règne sur les nations » (XLVI, 8), qu'« à Lui appartient la souveraineté sur les nations » (XXI, 28), que « ses yeux sont appliqués à regarder les nations » (LXV, 1), qu'« Il conduit dans la droiture les nations sur la terre. » (LXVI, 4.)

2° Elle nous déclare qu'Il institue Lui-même les rois sur les peuples: « Le Très-Haut tient sous sa domination les royaumes des hommes et Il les donne à qui il lui plaît » (Dan., IV, 22, 29; comp. Sir., X, 4); « Il transfère et établit les royaumes » (Dan., II, 21), et « établit un prince pour gouverner chaque peuple » (Sir., XVII, 14; comp. Sag., VI, 1-3); qu'Il les institue comme ses lieutenants visibles dans chaque royaume: « J'ai dit: Vous êtes des Dieux, » leur dit-Il, « et

vous êtes tous enfants du Très-Haut » (Ps. LXXXI, 6; comp. Ex., XXII, 28); que, dans ce but, Il leur accorde de sa main « la puissance et la domination » (Sag., VI, 4), et « les couronne de gloire et d'honneur » (Ps. VIII, 5), « les oint de son huile sainte » (LXXXVIII, 20; comp. I Rois, XII, 3-6; XVI, 3; XIX, 16; XXIV, 7; Is., XLI, 1), en sorte que, « depuis ce temps-là, l'Esprit du Seigneur est toujours avec eux » (I Rois, XVI, 11-13); qu'enfin c'est Lui-même qui gouverne, par les souverains, les États de la terre : « Les rois règnent par Moi, » dit-Il, « et c'est par Moi que les législateurs ordonnent ce qui est juste. » (Prov., VIII, 15.) « Le cœur du roi est dans les mains du Seigneur comme une eau courante, » ajoute le Sage; « Il l'incline et le conduit partout où Il veut. » (Prov., XXI, 1.)

3° Elle nous dit enfin qu'Il établit également, par ses oints, toutes les autres autorités inférieures : « Que tout le monde soit soumis aux puissances supérieures; car il n'y a point de puissances qui ne viennent de Dieu, et c'est Lui qui a établi toutes celles qui sont sur la terre. » (Rom., XIII, 1.) « Soyez donc soumis, pour l'amour de Dieu, à toutes sortes de personnes, soit au roi, comme au souverain, soit aux gouverneurs, comme à ceux qui sont envoyés de sa part » (I Pierre, II, 13, 14); et qu'Il les établit, comme ses serviteurs, pour faire le bonheur des sociétés humaines : « Les princes ne sont point à craindre lorsqu'on ne fait que de bonnes actions, mais lorsqu'on en fait de mauvaises. Voulez-vous ne point craindre les puissances : faites bien, et elles vous en loueront. Le prince est le ministre de Dieu pour le bien. Que si vous faites mal, vous avez raison de craindre, parce que ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée; car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance, en punissant celui qui fait de mauvaises actions. Il est donc nécessaire de vous y soumettre, non-seulement par la crainte du châtiment, mais aussi par conscience. C'est pour cette même raison que vous payez le tribut aux princes, parce qu'ils sont les ministres de Dieu, toujours appliqués aux fonctions de leur emploi. » (Rom., XIII, 3-6.)

Les saints Pères et les Docteurs de l'Église ont aussi fréquemment répété que Dieu gouverne les royaumes de la terre,

et leur envoie les rois et les autres autorités qui les régissent. Voici, par exemple, de quelle manière s'exprime saint Irénée : « Comme il (le diable) avait menti au commencement, ainsi a-t-il fait plus tard en disant (de la puissance de tous les royaumes de la terre) : « Elle m'a été donnée, et je la donne à qui il me plaît. » (Luc, IV, 6.) Ce n'est pas lui qui assigna les royaumes de ce monde, c'est Dieu ; car « le cœur des rois est dans la main de Dieu » (Prov., XXI, 1), et la Sagesse dit, par la bouche de Salomon : « Les rois règnent par Moi, et c'est par Moi que les législateurs ordonnent ce qui est juste. Les princes commandent par Moi, et c'est par Moi que ceux qui sont puissants rendent la justice. » (Prov., VIII, 15, 16.) Saint Paul dit sur le même sujet : « Que tout le monde soit soumis aux puissances supérieures, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est Lui qui a établi toutes celles qui sont sur la terre » (Rom., XIII, 1) ; et plus loin : « Ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance. » (*Ibid.*, 4.) Ainsi c'est Dieu qui établit les dominations de la terre pour le bien des peuples (et non le diable, qui, n'étant point en paix lui-même, ne veut pas laisser les peuples en repos), afin que la crainte de la domination humaine empêchât les hommes de s'entre-détruire, comme les poissons, et que leur soumission à la loi les délivrât des nombreuses impiétés de l'idolâtrie... C'est pour cette même raison que les *ministres de Dieu* exigent de nous le tribut, parce qu'ils sont « toujours appliqués aux fonctions de leur ministère. » (Rom., XIII, 6.) Celui qui, par son commandement, appelle les hommes à l'existence, Celui-là établit aussi les rois selon les besoins des gouvernés ; car quelques-uns sont donnés pour l'amélioration et l'utilité de leurs sujets, pour le maintien de la justice ; d'autres, pour la terreur et le châtiment des peuples ; d'autres, enfin, pour leur humiliation ou leur élévation, suivant qu'ils le méritent, au juste jugement de Dieu, qui s'étend également sur toutes choses (1). »

Tertullien parle ainsi : « Je vous le demande donc : Celui qui

(1) *Contr. Hæres.*, V, cap. 24, n. 1, 2, 3.

distribue les empires, n'est-ce pas Celui à qui appartiennent la terre sur laquelle s'exerce la domination et l'homme même qui l'exerce? Celui qui dispose dans ce siècle des destinées des gouvernements, suivant les temps, n'est-ce pas Celui qui existait antérieurement à tous les temps et fit le présent siècle pour y placer les temps? N'est-ce pas Lui qui élève les dominations ou les renverse (1)? »

Saint Grégoire le Théologien : « Monarques, connaissez toute l'importance de ce qui vous est confié et toute la grandeur du mystère qui s'accomplit pour vous. Tout l'univers est en vos mains, contenu par un petit diadème et par un court manteau. Le ciel appartient à Dieu seul, mais la terre est à vous : soyez (je me permets de vous le dire) des Dieux pour vos sujets. Il est dit (et c'est notre conviction) que *le cœur des rois est dans la main de Dieu.* » (Prov., XXI, 1) (2).

Saint Jean Chrysostome : « Pourquoi l'Apôtre exhortait-il à *prier* pour les souverains? (I Tim., II, 1.) A cette époque les souverains étaient encore païens, et depuis, pendant bien des années, ce furent des monarques païens qui se succédèrent sur le trône... Afin que l'âme chrétienne ne fût point troublée, comme il était à craindre, en s'entendant exhorter à prier pour des païens dans le divin office, vois ce que dit l'Apôtre, et comme il indique l'utilité de son exhortation pour la faire ainsi recevoir : *Afin*, dit-il, *que nous menions une vie tranquille et paisible dans le siècle présent*, c'est-à-dire que la santé des souverains fait notre paix... Car Dieu institua les puissances pour le bien général. Et ne serait-il pas injuste qu'ils portassent l'épée et combattissent pour nous procurer une existence paisible, et que nous n'élevassions pas même des prières au Ciel en faveur de ceux qui s'exposent au danger et combattent pour nous? Ainsi cette œuvre (la prière pour les rois) n'est point une simple complaisance de notre part, c'est un acte de rigoureuse justice (3). » Et dans un autre passage il s'exprime

(1) *Apologet.*, cap. 26, in *Patrolog. curs. compl.*, t. I, p. 431-432.
(2) *Serm. sur soi-même; Œuvr. des saints Pères*, III, 210-211.
(3) *In* I *Epist. ad Timoth.*, cap. 2, homil. IV, *Opp.*, t. XI, p. 579, Venet., 1741.

ainsi : « Abolis les tribunaux : plus d'ordre dans notre existence; éloigne le pilote du vaisseau : tu l'engloutis; enlève à l'armée son général : tu la livres captive à l'ennemi. De même, prives-tu les villes de leurs chefs : on s'y conduira avec plus de férocité encore que la brute, on s'y entre-déchirera, on s'y entre-dévorera » (Gal., v, 15); « Le riche dévorera le pauvre; le fort, le faible; l'audacieux, le débonnaire. Aujourd'hui, grâce à Dieu, il ne se passe rien de pareil. Ceux qui vivent dans la piété n'ont, sans doute, nul besoin de correction de la part des autorités : *La loi n'est pas pour le juste*, est-il dit. » (I Tim., 1, 9.) Pour les injustes, s'ils n'étaient retenus par la crainte des chefs, il n'y aurait que malheurs dans les villes. C'est aussi ce qui faisait dire à l'Apôtre saint Paul : *Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est Lui qui a établi toutes celles qui sont sur la terre.* » (Rom., XIII, 1.) Ce que les poutres sont dans des constructions, les chefs le sont dans les villes. Enlevez celles-là, les murailles désunies crouleront les unes sur les autres; de même, enlevez à cette terre ses chefs et la crainte qu'ils inspirent : les familles, les cités et les nations se précipiteront les unes sur les autres, parce qu'alors il n'y aura personne pour les retenir et les arrêter, et pour les maintenir en paix par la crainte des châtiments (1). »

Saint Augustin : « Dieu, qui est l'Auteur et le Dispensateur de la fortune, parce qu'Il est le seul vrai Dieu, distribue aussi les royaumes de la terre aux bons et aux méchants; et cela, non point sans dessein, par hasard ou à l'aventure, mais conformément à la marche des choses et des temps, qui nous sont un mystère, au lieu qu'ils lui sont parfaitement connus, que, loin d'être sous leur dépendance, Il les dirige et en dispose Lui-même, comme Maître et Administrateur (2). En vérité, les royaumes de la terre sont régis par la divine Providence (3). Ce n'est pas sans la Providence du Tout-Puissant, qui, dans

---

(1) *Hom.* v, n. 1, p. 329, t. I des *Hom.* de saint Chrysostome au peuple d'Antioche, trad. de l'Ac. ecclés. de Saint-Pétersbourg, 1848.

(2) *De Civit. Dei*, IV, cap. 33, in *Patrolog. curs. compl.*, t. XLI, p. 139.

(3) *De Civit. Dei*, v, cap. 1; *ibid.*, p. 141.

la guerre, fait les vainqueurs et les vaincus, que les uns ont reçu en partage des royaumes, les autres la sujétion (1). »

§ 118. *Dieu prend soin des particuliers.*

Suivant la sainte Écriture :

I. — C'est Dieu lui-même qui donne l'existence à chacun de nous : « Il n'est point honoré par les ouvrages de la main des hommes, comme s'Il avait besoin de quelque chose, Lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses » (Act., XVII, 25); qui, en particulier, forma notre corps dans le sein maternel : « Vous m'avez revêtu de peau et de chair; Vous m'avez affermi par des os et par des nerfs » (Job, X, 11; comp. Ps. CXXXVIII, 15); qui nous donne l'âme dont nous sommes animés : « Voici ce que dit le Seigneur Dieu, qui a créé et qui a étendu les cieux, qui a affermi la terre et qui en a fait sortir toutes les plantes; qui donne le souffle et la respiration au peuple qui la remplit et la vie à ceux qui marchent » (Is., XLII, 5; comp. Eccl., XII, 7; Zach., XII, 1); qui nous doue de telle ou telle qualité : « Le Seigneur lui répondit (à Moïse) : Qui a fait la bouche de l'homme? qui a formé le muet et le sourd, celui qui voit et celui qui est aveugle? N'est-ce pas Moi? » (Exode, IV, 11; comp. Ps. XCIII, 9; Jacq., 1, 17); qui nous tire du sein de notre mère dans le monde : « Il est vrai, Seigneur, que c'est vous qui m'avez tiré du ventre de ma mère, et que vous avez été mon espérance dès le temps que je suçais ses mamelles. J'ai été mis entre vos mains au sortir de son sein; Vous avez été mon Dieu dès que j'ai quitté les entrailles de ma mère. » (Ps. XXI, 9-10; comp. CXXXVIII, 13.)

II. — C'est Dieu qui nous garde pendant toute la durée de notre vie. En effet, Il nous accorde tout ce qui nous est nécessaire pour la conservation et l'agrément de notre existence : « Donnez pour maximes aux riches de ce monde de n'être point orgueilleux, de ne mettre point leur confiance dans les riches-

(1) *De Civit. Dei*, XVIII, cap. 2; *ibid.*, p. 560.

ses incertaines et périssables, mais dans le Dieu vivant qui nous fournit avec abondance ce qui est nécessaire à la vie. » (I Tim., VI, 17 ; comp. Act., XVII, 25.) Il prend soin de la destinée de chacun de nous : « Jetez en son sein toutes vos inquiétudes, parce qu'Il a soin de vous. » (I Pierre, V, 7.) « J'ai espéré en vous, Seigneur ; j'ai dit : Vous êtes mon Dieu ; tous les événements de ma vie sont entre vos mains. » (Ps. XXX, 14.) « Le Seigneur délie ceux qui sont enchaînés ; le Seigneur éclaire ceux qui sont aveugles. Le Seigneur relève ceux qui sont brisés ; le Seigneur aime ceux qui sont justes. Le Seigneur défend les étrangers ; Il prendra en sa protection l'orphelin et la veuve, et Il détruira les voies des pécheurs. » (Ps. CXLV, 7, 8, 9.)

III. — Il coopère avec nous dans nos travaux ; Il nous envoie son secours et nous fortifie : « Mon secours viendra du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre. » (Ps. CXX, 2.) « Le Seigneur donnera la force à son peuple. » (*Ibid.*, XXVIII, 11.) Il nous conduit et nous guide : « C'est le Seigneur qui dresse les pas de l'homme, et quel est l'homme qui puisse comprendre la voie par laquelle il marche ? » (Prov., XX, 24.) « Toutes les voies de l'homme lui paraissent droites, mais le Seigneur pèse les cœurs. » (Prov., XXI, 2 ; comp. XVI, 1.) Sans son assistance nous ne pouvons rien faire : « Si le Seigneur ne bâtit une maison, c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent. Si le Seigneur ne garde une ville, c'est en vain que veille celui qui la garde. » (Ps. CXXVI, 1.)

IV. — C'est Lui-même, enfin, qui détermine les bornes de notre existence sur la terre et de notre activité : « Le nombre de ses mois est entre vos mains ; Vous avez marqué les bornes de sa vie, qu'il ne peut passer. » (Job, XIV, 5.)

Parmi les Pères et les Docteurs de l'Église, il nous suffira de citer sur cette matière trois des plus célèbres.

Saint Basile : « Nos œuvres ne sont point étrangères à la divine Providence, car nous savons par l'Évangile que « pas un passereau ne tombe sans la volonté de notre Père céleste. » (Matth., X, 29.) En conséquence, rien ne nous arrive que par la volonté du Seigneur qui nous a créés ; car « qui est-ce qui

résiste à sa volonté (1)? » (Rom., ix, 19.) Quoique les motifs de Dieu soient pour nous un mystère, cependant tout ce qui arrive en vertu des dispensations de sa souveraine sagesse et de son amour pour nous, quelque rude qu'il soit, doit nous être agréable ; car Il sait comment dispenser à chacun ce qui lui est avantageux, et pourquoi il est nécessaire de poser des bornes différentes à notre vie. Il y a, sans que nous puissions la comprendre, une raison pour laquelle les uns sont retirés plus tôt de ce monde et les autres laissés plus longtemps dans la détresse en cette vie si féconde en douleurs. Nous devons donc adorer en toute chose son amour pour les hommes (2). Tout est régi par la bonté du Seigneur ; quoi qu'il nous arrive, nous ne devons pas nous en irriter, bien qu'au moment même cela puisse affecter sensiblement notre faiblesse. Bien que nous ignorions les lois par lesquelles tout ce qui nous arrive nous est envoyé du Seigneur pour notre bien, cependant nous devons être convaincus que tout ce qui nous arrive est certainement avantageux (3). Dieu dispose sans doute de nos actions beaucoup mieux que nous n'aurions pu les calculer nous-mêmes (4). »

Grégoire le Théologien : « Nous devons croire que l'Auteur de notre existence ou notre Créateur (il est indifférent qu'on l'appelle de ce dernier nom ou du premier) prend un soin particulier de notre sort, bien que notre vie se passe au milieu de toutes sortes de contrariétés, dont les raisons nous restent inconnues, peut-être afin que, ne les comprenant pas, nous en admirions d'autant plus l'Intelligence suprême. En effet, tout ce que nous comprenons facilement, nous en faisons bien vite peu de cas, au lieu que, plus une chose dépasse notre portée et nous est difficile à saisir, plus elle excite en nous l'admiration (5). »

Jean Chrysostome : « Que Dieu prenne soin non-seulement de

---

(1) *Lettre à la femme de Nectaire; Œuvr. des saints Pères*, x, 22.
(2) *Lettre à Nectaire; ibid.*, p. 20.
(3) *Lettre consol.; ibid.*, p. 239.
(4) *Lettre à Eustache; ibid.*, p. 5.
(5) *Serm. sur l'amour des pauvres; Œuvr. des saints Pères*, ii, 39-40.

tous les hommes en général, mais aussi de chacun d'eux en particulier, c'est ce que nous pouvons entendre de sa bouche même, lorsqu'Il dit : *Votre Père qui est dans les cieux ne veut pas qu'aucun de ces petits périsse* (Matth., XVIII, 14), ayant en vue dans ces paroles ceux qui croient en Lui. Il veut même que tous ceux qui ne croient point en Lui soient sauvés par l'amendement et par la foi (en Lui), comme l'exprime saint Paul : *Il veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité.* (I Tim., II, 4.) Il disait aux Juifs : *Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs* (Matth., IX, 13); et, par la bouche d'un Prophète : *C'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice.* (Os., VI, 6.) Que dis-je ? si, après avoir été les objets d'une telle sollicitude, ils ne veulent pas se corriger et reconnaître la vérité, alors même Dieu ne les abandonne point; mais, comme ils se sont eux-mêmes privés de la vie des cieux, Il leur laisse au moins les biens de la vie présente : Il ordonne à son soleil de se lever sur les bons et sur les méchants; Il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes, et leur accorde toutes les autres choses qui leur sont nécessaires pour la prolongation de leur vie actuelle. (Matth., V, 45.) S'il prend un tel soin de ses ennemis, laisserait-Il jamais sans protection ceux qui croient en Lui et Lui complaisent selon leurs forces ? Non, non; c'est sur eux que se déploie particulièrement sa sollicitude : *Les cheveux mêmes de votre tête*, dit-il, *sont tous comptés* (1). (Luc, XII, 7.) »

§ 119. *Dieu prend un soin particulier des justes. Solution d'un doute.*

I. — Quoique Dieu, en tant qu'Il est souverainement bon, étende sa Providence paternelle sur tous les hommes, quels qu'ils soient, qu'« Il fasse luire son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (Matth., VI, 45), cependant, comme Il est aussi infiniment juste, Il con-

(1) *A Stagyre*, serm. I, n. 2, p. 265-266, t. III des *Hom.* de saint Chrysostome, en russe, par l'Ac. ecclés. de Saint-Pétersbourg, 1850.

centre particulièrement ses soins sur les gens de bien. C'est une vérité que l'Écriture sainte confirme par de nombreux passages et de nombreux exemples.

Voici quelques-uns de ces passages :

« Les yeux du Seigneur sont ouverts sur toute la terre, et ils inspirent de la force à ceux qui se confient en Lui d'un cœur parfait. » (II Paral., XVI, 9.)

« Les yeux du Seigneur sont attachés sur les justes, et ses oreilles sont ouvertes à leurs prières. Mais le Seigneur regarde d'un œil sévère ceux qui font le mal, pour exterminer leur mémoire de dessus la terre. Les justes ont crié et le Seigneur les a exaucés, et Il les a délivrés de toutes leurs peines. Le Seigneur est proche de ceux dont le cœur est affligé, et Il sauvera les humbles d'esprit. Les justes sont exposés à beaucoup d'afflictions, et le Seigneur les délivrera de toutes ces peines. Le Seigneur garde exactement tous leurs os ; un seul de ces os ne pourra être brisé. » (Ps. XXXIII, 15-20; comp. I Pierre, III, 12.)

« Abandonnez au Seigneur le soin de tout ce qui vous regarde, et Lui-même vous nourrira; Il ne laissera point le juste dans une éternelle agitation. » (Ps. LIV, 22; comp. XXXII, 18-19.)

« Le juste fleurira comme le palmier et il se multipliera comme le cèdre du Liban. Ceux qui sont plantés dans la maison du Seigneur fleuriront à l'entrée de la maison de notre Dieu. Ils se multiplieront de nouveau dans une vieillesse comblée de biens, et ils seront remplis de vigueur, pour annoncer que le Seigneur notre Dieu est plein d'équité et qu'il n'y a point d'injustice en Lui. » (Ps. XCI, 12-15.)

« De même qu'un père a une compassion pleine de tendresse pour ses enfants, aussi le Seigneur est touché de compassion pour ceux qui Le craignent. La miséricorde de Dieu est de toute éternité et demeurera éternellement sur ceux qui Le craignent. Et sa justice se répandra sur les enfants des enfants de ceux qui gardent son alliance, et qui se souviennent de ses préceptes pour les accomplir. » (Ps. CII, 13, 17, 18.)

« Le Seigneur est proche de tous ceux qui L'invoquent, de

tous ceux qui L'invoquent en vérité. Il accomplira la volonté de ceux qui Le craignent; il exaucera leurs prières et les sauvera. Le Seigneur garde tous ceux qui L'aiment, et il perdra tous les pécheurs. » (Ps. CXLIV, 18-20.)

« La bénédiction du Seigneur est sur la tête du juste; mais l'iniquité des méchants leur couvrira le visage. » (Prov., X, 6.)

« N'est-il pas vrai que deux passereaux ne se vendent qu'une obole? et cependant il n'en tombe aucun sur la terre sans la volonté de votre Père. Pour vous, les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. » (Matth., X, 29, 30.)

« Vous serez haïs de tout le monde à cause de mon nom; toutefois il ne se perdra pas un cheveu de votre tête. » (Luc, XXI, 17, 18.)

« Le Seigneur sait délivrer ceux qui Le craignent des maux par lesquels ils sont éprouvés, et réserver les pécheurs au jour du jugement pour être punis. » (II Pierre, II, 9.)

« Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui craignent Dieu. » (Rom., VIII, 28.)

Parmi les nombreux exemples d'une Providence particulière en faveur des hommes pieux, nous citerons : — Le juste Noé, avec sa famille, que Dieu préserva de la mort au temps du Déluge universel (Gen., VII, 18; VIII, 4); — le père des croyants, Abraham, avec qui fut constamment la droite du Seigneur, pour le fortifier dans toutes ses épreuves et le préserver de tout malheur (Gen., XII, 1; XXII, 2); — le chaste Joseph, vendu par ses frères, emmené en Égypte et leur disant plus tard : « Il est vrai que vous avez eu dessein de me faire du mal; mais Dieu a changé ce mal en bien » (Gen., L, 20); — le roi et prophète David, qui vit si distinctement sur lui le doigt de Dieu, principalement dans les persécutions qu'il éprouva de la part de Saül et de son fils Absalon, et qui le reconnut si souvent dans ses Psaumes (Ps. XVII, XXII, XXVI, XXXIII, CII, etc.); — le prophète Élie, qui fut miraculeusement nourri par des corbeaux (III Rois, XVII) et plus tard par un Ange (*ibid.*, XIX); tous les Apôtres, qui, se sentant sous une protection particulière de la divine Providence, disaient hautement, au plus fort de leurs tribulations : Nous sommes..... « comme inconnus, quoique très-

connus; comme toujours mourants, et vivants néanmoins; comme châtiés, mais non jusqu'à être tués; comme tristes, et toujours dans la joie; comme pauvres, et enrichissant plusieurs; comme n'ayant rien et possédant tout. » (II Cor., vi, 8-10.)

II. — Mais, dit-on, s'il y a une Providence particulière pour l'homme, et que Dieu, étant souverainement juste, prenne plus de soin des bons que des méchants, pourquoi n'en voyons-nous pas la preuve dans la vie même? D'où vient que les premiers sont souvent dans la misère ici-bas tandis que les autres jouissent de la prospérité et sont comblés de tous les dons de la fortune? En réponse à cette vieille objection, qu'on entend répéter chaque jour encore, nous ajouterons quelques remarques à ce que nous avons déjà dit plus haut à ce sujet (§ 21).

1° Nous nous trompons souvent dans nos jugements sur les gens de bien et sur les vicieux, parce que nous ne jugeons guère des uns et des autres que par l'extérieur, n'étant point en état de pénétrer dans leur cœur et de connaître leurs œuvres intimes. Nous comptons souvent pour vertueux des gens qui n'ont de la piété que le masque, possèdent l'art de cacher leurs vices, bien qu'ils ne cessent point de s'y livrer en secret, et pour pécheurs et impies, ou des innocents que noircissent de leurs calomnies l'envie et la méchanceté, ou des gens qui, peut-être, une seule fois et par défaut de prudence, ont commis quelque criante injustice, dont ils se sont repentis plus tard sincèrement, et qui depuis lors mènent une vie exemplaire. Le Seigneur seul « sonde les cœurs et pénètre toutes les pensées des esprits » (I Paral., xxviii, 9); Lui seul peut juger sûrement quels sont les vrais justes et quels sont les pécheurs.

2° Souvent aussi nous nous trompons dans nos jugements sur le bonheur ou le malheur de notre prochain. Nous appelons heureux, par exemple, tel pécheur, par la seule raison qu'il est riche, revêtu de dignités et d'honneurs, et qu'il vit dans les plaisirs; mais nous ignorons que ce même homme, peut-être, éprouve de grands chagrins domestiques, qu'il cherche à cacher à tout le monde; que ce même homme, peut-être, porte la lourde croix de ses passions et de ses vices, qui déchirent son âme, minent ses forces, le rendent valétudinaire et le rappro-

chent prématurément de la tombe; qu'il est souvent déchiré par les remords de sa conscience, par la honte, par la crainte des châtiments temporels et éternels. Au contraire, nous appelons malheureux tel juste, par la seule raison qu'il est pauvre, qu'il n'a point en partage les honneurs de ce monde et qu'il est sevré de ses plaisirs, tandis que l'âme du véritable juste n'a pas soif des biens de la terre, qui, par conséquent, ne pourraient faire son bonheur. Le vrai bonheur, pour le juste, c'est le sentiment intime de sa droiture et de son innocence, c'est la tranquillité de sa conscience, c'est la joie spirituelle (Rom., xiv, 17); c'est l'espérance de mériter d'être mis en possession de la vie éternellement heureuse qui l'attend au delà de la tombe.

3° Si Dieu permet souvent que les justes soient ici-bas dans l'adversité, ce n'est que pour leur bien. Et d'abord il n'y a pas un seul homme juste qui soit entièrement pur, exempt de tout péché (Prov. xxiv, 16; I Jean, i, 8); au sein de l'adversité et de la douleur, l'âme du juste se purifie comme « l'or dans la fournaise. » (Sag., iii, 6; I Pierre, i, 6-7.) En second lieu, l'adversité et les épreuves fortifient de plus en plus les justes dans le bien, rehaussent leur mérite moral, rendent leur amour pour Dieu et la vertu plus parfait, plus désintéressé, et dévoilent en eux de nouvelles vertus : la patience, la grandeur d'âme, le courage. « Nous nous glorifions encore dans les afflictions, sachant que l'affliction produit la patience; la patience, l'épreuve; et l'épreuve, l'espérance. Or cette espérance n'est point trompeuse.. » (Rom., v, 3-5.) « Nous ne perdons point courage; mais, encore que dans nous l'homme extérieur se détruit, néanmoins l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » (II Cor., iv, 16.) En troisième lieu, l'adversité et les épreuves contribuent à l'accroissement de la gloire à venir des justes : « Et, s'ils ont souffert des tourments devant les hommes, » leur espérance est pleine de l'immortalité qui leur est promise. « Leur affliction a été légère, et leur récompense sera grande, parce que Dieu les a tentés et les a trouvés dignes de Lui. » (Sag., iii, 4, 5, 7.) « Le moment si court et si léger des afflictions que nous souffrons en cette vie, produit en nous le poids éternel

d'une souveraine et incomparable gloire. » (II Cor., IV, 17.) De plus, si Dieu permet que les justes essuient ici-bas des revers ou des afflictions, en retour Il ne leur refuse jamais son appui et ne les éprouve point au-dessus de leurs forces : « Nous sommes pressés de toutes sortes d'afflictions, mais nous n'en sommes pas accablés; nous nous trouvons dans des difficultés insurmontables, mais nous n'y succombons pas. » (II Cor., IV, 8, 9.) « Dieu est fidèle, et Il ne permettra pas que vous soyez tentés au delà de vos forces; mais Il vous fera tirer de l'avantage de la tentation même, afin que vous puissiez persévérer. » (I Cor., X, 13.) Il ne les laissa jamais sans consolation : « A mesure que les souffrances de Christ s'augmentent en nous, nos consolations aussi s'augmentent par Jésus-Christ. » (II Cor., I, 5.) C'est ainsi que les revers et les afflictions que Dieu dispense aux justes sont des témoignages de son amour pour eux, comme le dit l'Apôtre : « Le Seigneur châtie celui qu'Il aime, et Il frappe de verges tous ceux qu'Il reçoit au nombre de ses enfants. Ne vous lassez donc point de souffrir; Dieu vous traite en cela comme ses enfants; car qui est l'enfant qui ne soit point châtié par son père? Et, si vous n'êtes point châtiés, tous les autres l'ayant été, vous n'êtes donc point du nombre des enfants, mais des bâtards. » (Hébr., XII, 6-8.)

4° D'un autre côté, si Dieu dispense souvent avec largesse ses biens terrestres à des gens vicieux, Il le fait encore dans un but bienfaisant. Par ses bienfaits aux pécheurs en révolte contre sa volonté suprême Il veut réchauffer leurs cœurs glacés, Il veut les émouvoir par sa tendresse paternelle et les ramener à Lui. Il veut *vaincre le mal par le bien* (Rom., XII, 21), éveiller en eux le sentiment du repentir (Rom. II, 4), les retirer de l'abîme de l'iniquité et les remettre sur le chemin de la vertu. (II Pierre, III, 9; Prov., XXV, 22; Rom., XII, 20.) Et, si les pécheurs ne prêtent pas l'oreille à cette douce voix qui les convie au repentir, s'ils ne cherchent point à faire tourner à leur salut les bienfaits que Dieu leur accorde, et qu'ils persistent dans l'impiété, c'est leur propre faute : « Par votre dureté et par l'impénitence de votre cœur vous vous amassez un trésor

de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu. » (Rom., II, 5.)

5° Il faut se rappeler en même temps que les malheurs des justes proviennent souvent des hommes, de leur injustice et de leur méchanceté, de même que ce qui arrive d'heureux aux pécheurs tient aussi fréquemment aux hommes, à leur bienveillance, à leur prédilection, ou à d'autres causes semblables. C'est donc ici l'action du libre arbitre de l'homme. Or, comme, en général, Dieu ne gêne point la liberté de ses créatures, ainsi, dans ce cas particulier, Il ne peut ni ne veut la restreindre. Comme, en général, Il laisse les hommes faire le mal, ainsi, en particulier, Il tolère chez eux cette forme du mal par laquelle ils persécutent les justes et font accueil aux pécheurs. Voilà pourquoi le Sauveur disait à ses bien-aimés disciples : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui serait à lui ; mais, parce que vous n'êtes point du monde et que je vous ai choisis du milieu du monde, c'est pour cela que le monde vous hait. Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite : Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. » (Jean, XV, 18-20.) C'est aussi la raison de cette prédiction de l'Apôtre : « Tous ceux qui veulent vivre avec piété en Jésus-Christ seront persécutés. » (II Tim., III, 12.) Et cela est fort naturel : le monde, enseveli dans le mal, ne peut aimer les enfants de la lumière, les justes, et se défendre de les persécuter. Seulement, autant qu'il est possible, Dieu tire pour les justes un avantage moral de ce même mal que leur font souvent les méchants (1).

---

(1) Il arrive souvent que les justes mêmes sont livrés entre les mains des impies (Job, IX, 25), non point pour la gloire de ceux-ci, mais pour l'épreuve de ceux-là. Et quoique, selon l'Écriture, les méchants soient destinés à périr, néanmoins, dans la vie présente, *ils se riront des innocents* (*ibid.*, 24) tant que resteront cachés et la bonté de Dieu et les immenses trésors des rétributions préparées dans l'avenir aux uns et aux autres, lorsque les actions, les paroles et les pensées seront pesées dans la balance de la justice divine. (Grég. le Théol., *Orais. fun. d'Ath. le Grand; Œuvr. des saints Pères*, II, 190.)

6° La vie présente est le temps des luttes et des exploits ; les justes et les injustes sont encore ici les acteurs, les uns d'une façon, les autres d'une autre; mais ils n'ont pas terminé leur carrière. Aussi la rétribution doit-elle leur être accordée, non point sur cette terre; mais à la fin de leurs travaux. Elle se fera, cette rétribution souverainement juste, dans une autre vie, au delà de la tombe, où « les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (Matth., XIII, 43), et où « les impies seront livrés au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses Anges. » (*Ibid.*, XXV, 41.) « Comme le royaume du ciel, » dit saint Chrysostome, « nous est révélé et que la rémunération nous est montrée dans la vie à venir, ce n'est plus la peine de rechercher pourquoi les justes sont ici-bas dans l'affliction tandis que les méchants vivent dans les plaisirs. En effet, si là haut chacun doit être rétribué selon ses œuvres, pourquoi se laisser troubler par les événements heureux ou malheureux d'ici-bas? Par ces adversités Dieu exerce ses fidèles serviteurs comme de vigoureux athlètes. Quant à ceux qui sont plus faibles, plus négligents, et qui ne pourraient porter un lourd fardeau, il les fait passer par l'école préparatoire de la prospérité (1). »

7° On sait, enfin, que l'adversité n'est point ici-bas, ni pour toujours, le partage de tous les justes ; on les voit souvent, au contraire, jouir des biens de la vie, et « les maisons des justes sont » visiblement « bénies par le Seigneur. » (Prov., III, 33.) Il en est de même des pécheurs; ils ne sont pas tous, ni toujours, dans la prospérité; souvent ils souffrent de leurs propres iniquités (Sag., XI, 17); souvent ils reçoivent des hommes la punition qui leur est due; souvent « le Seigneur frappe d'indigence la maison de l'impie. » (Prov., III, 33.) Et cela a également sa raison. « Que si le contraire arrive fréquemment, » poursuit saint Chrysostome, « si nombre de gens de bien vivent dans la tranquillité et les honneurs, les méchants dans l'indigence et la déconsidération, c'est déjà la réfutation de l'objec-

(1) *A Stagyre*, serm. I, p. 278, note 16, t. II des *Disc. de saint Jean Chrysostome*, trad. russe.

tion qu'on nous fait, en soutenant que, dans ce bas monde, les justes souffrent, au lieu que les impies prospèrent. Mais s'il fallait résoudre aussi cette question : D'où vient que, déjà dans ce monde, les justes sont heureux et les méchants malheureux? alors je répondrais que Dieu ne fait point notre bonheur à tous de la même manière, mais que, étant inépuisable en moyens, Il nous offre de nombreuses voies pour parvenir au salut. Comme plusieurs repoussent la doctrine de la vie à venir et de la résurrection des corps, ici-bas déjà, en récompensant les bons et punissant les pervers, Il nous présente en petit l'image du jugement dernier. Là, à ce jugement solennel, la rémunération sera complète, définitive ; mais elle a lieu ici déjà en partie, afin que ceux qui s'abandonnent au péché, sous le prétexte que le jugement est encore éloigné, reçoivent au moins instruction en voyant ce qui arrive dans le temps présent. Si jamais la punition n'y frappait le coupable, et que le juste n'y reçût jamais de récompense, nombre de gens, qui ne croient pas à la résurrection, s'éloigneraient de la vertu comme cause du mal, et s'attacheraient au péché comme cause du bien. D'un autre côté, si chacun recevait ici selon ses mérites, on serait fondé à croire que la doctrine de la résurrection n'est qu'un hors-d'œuvre et un mensonge. Ainsi, pour mettre cette doctrine hors de doute et empêcher que la foule ignorante ne devienne pire par négligence, Dieu déjà dès cette vie punit un grand nombre de pécheurs et récompense aussi quelques justes, confirmant le dogme du jugement dernier parce qu'Il n'en agit pas de même avec tous, et réveillant ceux qui dorment d'un profond sommeil parce qu'Il en punit quelques-uns même avant le jugement dernier. La punition dont sont frappés les méchants produit l'amendement de plusieurs, qui craignent de se voir également châtiés ; et, comme chacun ne reçoit point ici-bas selon ses œuvres, plusieurs en viennent involontairement à croire que cela est remis à un autre temps. Dieu, qui est souverainement juste, ne souffrirait pas, sans doute, que les méchants quittassent cette vie sans avoir reçu le châtiment mérité, et que tant de gens de bien y souffrissent de maux sans nombre, s'il n'avait préparé aux uns et aux autres une autre condition

dans la vie à venir. Voilà pourquoi Il punit et récompense ici-bas, non point tous les hommes, mais seulement quelques-uns (1). »

§ 120. *Voies de la divine Providence par rapport à l'homme, et transition à la partie suivante.*

Les voies de la divine Providence à l'égard de l'homme sont nombreuses et variées, mais elles se rapportent toutes à deux principales, l'une dite naturelle, l'autre surnaturelle. La voie naturelle ou ordinaire de la divine Providence, par rapport aux hommes, consiste en ce que Dieu les conserve, les assiste dans leur louable activité et les dirige vers le but définitif de leur existence par des moyens naturels, c'est-à-dire par les forces et les lois inhérentes à la nature humaine et à la nature extérieure, comme par la marche naturelle des choses et des circonstances dans le monde ; par exemple, lorsque Dieu « dispense les pluies du ciel et les saisons favorables pour les fruits, en nous donnant la nourriture avec abondance et remplissant nos cœurs de joie » (Act., XIV, 16); lorsqu'Il nous guide dans la voie de la vérité et de la vertu par notre conscience, comme Il fait pour les païens, « qui font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur, comme leur conscience en rend témoignage » (Rom., II, 15), ou par les lois civiles (Prov., VIII, 15), et par les princes, « qui ne sont que les ministres de Dieu, pour exécuter sa vengeance ou pour récompenser les bonnes actions » (Rom., XIII, 3-6); lorsqu'Il nous empêche de faire le mal en éloignant de nous l'occasion du péché, comme nous le voyons par l'exemple de Saül (I Rois,

(1) *A Stagyre*, p. 279-280; comp. Grég. le Théol., *Serm. sur l'amour pour les pauvres; Œuvr. des saints Pères*, II, 36. En général, la solution de cette question : *Pourquoi voyons-nous souvent, sur cette terre, les justes dans l'adversité et les méchants dans un état prospère?* a occupé un grand nombre de Docteurs de l'Église. Voyez, par exemple : Ambros. *Offic.*, I, cap. 12; Tit. Bostr. *Contr. Manich.*, lib. II; Theodoret. *In libr. quinque postremis de Providentia*; Augustin. *In Ps.* XXXVI et CXXXVI; Salvian. *In libris de Providentia*; Julian. African. *Lib.* II *De partib. divin. Legis*; Cyrill. Alex. *Contr. Julian.*, lib. III; Nemes. *De Natur. hom.*, cap. 44.

xix, 11), ou en opposant à nos coupables efforts des forces supérieures, comme cela paraît sur Absalon (II Rois, xviii); lorsqu'Il châtie les pécheurs, d'une manière naturelle, pour les instruire et les corriger (I Cor., xi, 32), ou pour que leur châtiment serve à l'instruction et à la correction des autres (II Pierre, ii, 6); lorsqu'Il arrange les circonstances de telle façon que les mauvaises actions aient pour les hommes des conséquences salutaires, comme cela se voit dans l'histoire de Joseph. (Gen., l, 20.)

La voie surnaturelle de la divine Providence, par rapport aux hommes, consiste en ce que le Seigneur, dans sa sollicitude, emploie pour notre bien des moyens extraordinaires, miraculeux. Ainsi Il nourrit miraculeusement une pauvre veuve de Sarepta, durant deux années de disette; Il guérit miraculeusement de la lèpre un général syrien nommé Naaman; Il sauva miraculeusement à Babylone trois jeunes gens du milieu d'une fournaise; Il délivra miraculeusement l'Apôtre Pierre de sa prison; Il convertit miraculeusement Saul au christianisme, etc., etc. Mais, indépendamment de ces cas particuliers de la Providence miraculeuse de Dieu en faveur de l'homme, cas infiniment nombreux et divers, il faut rapporter ici spécialement toute la série des actes surnaturels de l'économie divine que le Seigneur opéra et opère proprement comme Rédempteur du genre humain en général, et qui feront le sujet de la partie suivante de notre science.

§ 121. *Application morale du dogme.*

I. — La destinée des royaumes de la terre est dans la droite du Tout-Puissant. Il bénit les peuples en leur donnant « la paix » (Ps. xxviii, 11); Il leur dispense avec largesse les biens de la terre; Il les élève et les rend célèbres s'ils sont fidèles à sa loi; mais Il envoie sur eux des calamités, Il les humilie et même « les extermine » (Ps. xliii, 3), lorsqu'ils l'abandonnent et se livrent à l'impiété. (Jér., xviii, 6-10.) De là trois graves leçons pour les peuples. Ils doivent, avant tout et par-dessus tout, avoir à cœur de plaire à Dieu par une foi

pure et par de bonnes actions; car « le Seigneur juge les peuples dans l'équité » (Ps. LXVI, 4; XCV, 10), « et rend à chacun selon ses œuvres. » (Rom., II, 6.) C'est pour cela aussi que le sage disait : « La justice élève les nations, et le péché rend les peuples misérables. » (Prov., XIV, 34.) Ils doivent rapporter tous leurs véritables progrès dans les différentes branches de la vie politique, leur prospérité, leur élévation, leur gloire, toutes les circonstances dans lesquelles ils se trouvent, à Dieu seul, et non point à eux-mêmes (Ps. CXXVI, 11), et lui en rendre grâces, en s'écriant avec le Psalmiste : « Ne nous en donnez point, Seigneur, ne nous en donnez point la gloire; donnez-la à votre nom, pour faire éclater votre miséricorde et votre vérité. » (Ps. CXIII, 9, 10.) Ils doivent enfin, dans les temps de calamités ou de dangers publics, recourir avant tout à Lui par de ferventes prières, pour implorer sa grâce et son secours, et chercher à le fléchir par un repentir sincère de leurs péchés et la réforme de leurs mœurs.

II. — En gouvernant les États le Tout-Puissant institue Lui-même les souverains chargés de les régir; Il communique à ses élus, par une onction mystérieuse, la force et le pouvoir; Il les couronne de gloire et d'honneur pour le bien de leurs peuples. De là, pour chaque enfant de la patrie, l'obligation de révérer son souverain comme l'oint du Seigneur (Ps. CIV, 15; comp. Ex., XXII, 28); l'obligation de l'aimer comme un commun père donné par le Très-Haut à la grande famille que forme la nation, et chargé de soucis pour procurer le bonheur général et particulier; l'obligation de lui obéir comme à un homme tenant de Dieu son pouvoir régnant, et dirigé par l'Esprit de Dieu dans ses dispositions comme souverain (Prov., VIII, 15; XXI, 1); enfin l'obligation de prier Dieu qu'Il lui donne, pour le bonheur de ses sujets, santé et salut, succès dans toutes ses entreprises, victoire sur tous ses ennemis, et qu'Il lui accorde de longues années. (I Tim., II, 1.)

III. — C'est par les souverains, comme ses oints, que Dieu envoie également aux peuples toutes les autorités subalternes. De là pour chaque citoyen l'obligation d'obéir, « pour l'amour de Dieu, aux gouverneurs, comme à ceux qui sont envoyés de

sa part » (I Pierre, II, 13); car « celui qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu » (Rom., XIII, 2); de rendre à chacun ce qui lui est dû : le tribut à qui est dû le tribut, les impôts à qui les impôts, la crainte à qui la crainte, l'honneur à qui l'honneur » (*Ibid.*, 7); de « prier pour tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, dans toute sorte de piété et d'honnêteté. » (I Tim., II, 2.)

IV. — La destinée de chacun de nous est pareillement dans la droite du Tout-Puissant : « C'est Lui qui ôte et donne la vie, qui conduit aux enfers et en retire; Il fait le pauvre et le riche; » Il abaisse et il élève. (I Rois, II, 6-8.) En conséquence, sommes-nous dans la prospérité : ne nous enorgueillissons point, parce que tout ce que nous pouvons posséder n'est point à nous, mais dépend de la divine Providence, qui, nous ayant donné les biens, peut également nous les reprendre (I Cor., IV, 7; Jacq., I, 17); sommes-nous atteints par l'adversité : ne nous abandonnons point au désespoir, parce que l'adversité nous est dispensée aussi par la divine Providence, souverainement sage et bonne, qui la proportionne à nos forces (I Cor., X, 13) et la fait tourner à notre bien moral. (I Pierre, I, 6, 7; Rom., V, 3, 5.) En toute chose reposons-nous sur Dieu : dans la prospérité, rendons-lui grâce pour toutes ses faveurs et ses largesses, et, dans l'infortune, demandons-lui secours et protection.

V. — En prenant soin de tous les hommes le Seigneur « aime » particulièrement « ceux qui sont justes » (Ps. CXLV, 7), et c'est sur ceux-là principalement que s'étend sa miséricorde; ce sont eux qu'Il préserve, « comme la prunelle de son œil. » Que tout cela soit, à chacun de nous, un puissant motif pour se garder du péché et « s'exercer à la piété » (I Tim., IV, 7), en sorte que, nous aussi, nous puissions être mis au nombre des élus de Dieu, « au bien desquels tout contribue. » (Rom., VIII, 28.)

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE ET DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE II.

La sainte Trinité ou Dieu en trois personnes ou hypostases.

Pages.

PARTIE II.

SECTION II.

DE DIEU DANS SON RAPPORT GÉNÉRAL AVEC LE MONDE ET AVEC L'HOMME.

CHAPITRE I.

De Dieu comme Créateur.

CHAPITRE II.

De Dieu comme Providence.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



